جدید فقہی مباحث

حقوق کی خرید وفروخت
مرابحہ، اسلامی بینکنگ

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ

تاثرات	مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد سوم

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون-34965877

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین بیع حقوق کی شرعی حیثیت، مرابحہ، اسلامی بینکنگ

فہرست مضامین ۳

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہ ۶
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی ۶
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی ۷

(۱) افتتاحیہ — مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ۸
(۲) خطبۂ استقبالیہ — مفتی اشرف علی (کنوینر مجلس استقبالیہ) ۱۲
(۳) عرض داعی — مولانا مجاہد الاسلام قاسمی سکریٹری جنرل اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) ... ۱۳
(۴) خطبۂ افتتاحیہ — مفتی ابوالسعود (امیر شریعت کرناٹک) ۱۷
(۵) خطاب — شیخ محمد محروس المدرس (بغداد، عراق) ۲۲
(۶) خطبۂ صدارت — مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم (ندوۃ العلماء لکھنؤ) ... ۲۶

مسائل

(۱) پہلا مسئلہ۔ بیع حقوق (حقوق کی خرید وفروخت)

(۱)۔ بیع حقوق مسئلہ کا تعارف ..... مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ۳۷
(۲)۔ بیع حقوق .... اسرار عالم، ریڈینس، دہلی ۴۶
(۳)۔ بیع کی تعریف .... مفتی نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند ۶۸
(۴)۔ مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید وفروخت...... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۶۹
(۵)۔ حقوق ومنافع کی خرید وفروخت حنفی نقطۂ نظر سے دکتور محمد محروس المدرس، بغداد ۹۲
(۶)۔ حقوق کی بیع، ایک علمی جائزہ، مولانا محمد صدر الحسن ندوی، جامعہ اسلامیہ کشف العلوم اورنگ آباد ۱۳۳
(۷)۔ بیع حقوق، مولانا محمد جنید عالم ندوی قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ ۱۵۵
(۸)۔ خلاصہ جوابات مسئلہ بابت بیع حقوق، مولانا محمد عبید اللہ اسعدی، جامعہ عربیہ ہتورا باندہ ۱۸۳

(۹)۔ حقوق اوران کی ملک کو منتقل کرنیکا معاملہ...... جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ ۱۹۵
(۱۰)۔ بیع حقوق .... مولانا محمد نظام الدین رضوی، اعظم گڑھ ۲۲۲
(۱۱)۔ مال کی حقیقت اور منافع کی مالیت کا مختصر جائزہ، مولانا عتیق احمد قاسمی دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ ۲۳۶

دوسرا مسئلہ: بینک انٹرسٹ وسودی لین دین

(۱)۔ مرابحہ .... مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ۳۰۸
(۲)۔ عقد مرابحہ...... مولانا محمد برہان الدین سنبھلی قاسمی...... دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ ۳۱۱
(۳)۔ مرابحہ۔ سوالات کے جوابات ..... جناب شمس پیرزادہ، بمبئی ۳۱۷
(۴)۔ جوابات بابت مسئلہ متعلقہ بہ مرابحہ مولانا محمد عبید اللہ اسعدی ۳۲۲
(۵)۔ مرابحہ .... مولانا محمد نظام الدین رضوی...... مبارکپور ۳۲۹
(۶)۔ بیع مرابحہ اور اسلامی بینک کاری ..... مولانا محمد شہاب الدین ندوی...... بنگلور ۳۳۶
(۷)۔ مرابحہ سے متعلق مسائل .... مولانا محمد صدر الحسن ندوی...... اورنگ آباد ۳۵۰
(۸)۔ مرابحہ...... مولانا عبد الجلیل قاسمی .. مغربی چمپارن۔ بہار ۳۵۹
(۹)۔ مرابحہ .... مولانا محفوظ الرحمٰن، مئو ممتاز محمد بنجن ۳۶۲
(۱۰)۔ مرابحہ سے متعلق استفسارات پر اظہار رائے، عبد العظیم اصلاحی علی گڑھ ۳۶۳
(۱۱)۔ مرابحاتی کاروبار .... مفتی عزیز الرحمٰن مدنی، دارالافتاء بجنور یوپی ۳۶۶
(۱۲)۔ مرابحہ سے متعلق سوالات کے جوابات...... مولانا جمیل احمد نذیری۔ مبارکپور ۳۷۱
(۱۳)۔ مرابحہ .... مفتی محمد زید، باندہ ۳۷۴
(۱۴)۔ مرابحہ .... مولانا سراج احمد ملی، دارالافتاء ۳۸۹
(۱۵)۔ مرابحہ...... اسلامی تجارت کا ایک اہم جزء، مفتی نسیم احمد قاسمی، پھلواری شریف پٹنہ ۳۹۲

تیسرا مسئلہ...... اسلامی بینکنگ

(۱)۔ ہندوستان کے سیاق وسباق میں اسلامی بینکنگ کے عملی پہلو۔ ڈاکٹر کے ۔ جی ۔ بخشی احمد آباد .. ۳۹۹
(۲)۔ غیر سودی سوسائٹیز کا طریقۂ کار، مولانا مسعود عالم قاسمی ۔ ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۵۲۷
(۳)۔ قرض دینے والے مالیاتی ادارے...... غور وفکر کے چند پہلو...... قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ۵۵۰

(۴)۔اسلامی بینکنگ کی تشکیل کے سلسلے میں چند معروضات۔اسرار عالم،ریڈینس دہلی ۵۵۸

(۵)۔غیر سودی اسلامی بینکنگ بنانے کیلئے قانونی گنجائش اور دشواریاں۔ [illegible] ۵۶۳

(۶)۔بلاسودی بینک کے قیام کی طرف ایک تعارف.....محمد منظور عالم،دربھنگہ بہار ۵۷۳

(۷)۔اسلامی بینک،چند قابل غور پہلو،مولانا جمیل احمد نذیری، [illegible] ۵۸۳

(۸)۔غیر سودی بینکاری،مسائل اور ان کا حل،مولانا انیس الرحمٰن قاسمی [illegible] ۵۸۸

(۹)۔غیر سودی بینکاری.................. مولانا شفیق احمد مظاہری ۶۰۲

(۱۰)۔غیر سودی بینکاری.................. مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی دیوبند ۶۱۰

(۱۱)۔غیر سودی بینک.................. ایک عملی خاکہ،ترجمہ،سعید لشکری دہلی ۶۱۱

(۱۲)۔مال کی حقیقت اور بیع حقوق کا مسئلہ مفتی نسیم احمد قاسمی۔پھلواری شریف پٹنہ ۲۳۳

(۱۳)۔مسئلہ بیع حقوق و منافع .... مولانا محمد ظفیر الدین۔دارالعلوم دیوبند......۲۷۸

(۱۴)۔حقوق کی بیع.................. مولانا معاذ الاسلام سنبھلی۔مرادآباد ۲۸۳

(۱۵)۔مسئلہ بیع وحقوق.................. مولانا محمد طیب الرحمٰن،امیر شریعت آسام ۳۰۲

(۱۶)۔مسئلہ بیع الحقوق.................. مولانا زبیر احمد قاسمی،دارالعلوم [illegible] ۳۰۸

(۱۷)۔بیع حقوق کا مسئلہ .... مولانا رفیع الشان قاسمی [illegible] ...۳۱۲

(۱۸)۔بیع.................. مولانا ابوفرحان فلکی ۳۲۳

(۱۹)۔بیع حقوق .... جناب شمس پیرزادہ۔بمبئی.........................۳۲۸

(۲۰)۔بیع کی تعریف.................. مفتی محمد زید،باندہ ۳۵۱

(۲۱)۔بیع حقوق .... مولانا محمد عبداللہ طارق،دہلی.....................۳۷۱

(۲۲)۔بیع کی حقیقت اور حقوق کی بیع ..... مولانا محمد طاہر مدنی،جامعۃ الفلاح...........۳۷۷

(۲۳)۔بیع حقوق.................. مفتی محمد افضل حسین بستی ۳۸۶

(۲۴)۔بیع حقوق کا مسئلہ.................. مولانا اختر امام عادل...........................۳۹۰

(۲۵)۔بیع حقوق .... مفتی عبدالوہاب ہردیلور..............................۴۰۲

(۲۶)۔حقوق کی خرید و فروخت.................. مولانا انور علی اعظمی،دارالعلوم مئو ۴۰۳

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں..... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے..... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک قابل جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے دیگر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاءنا امر ليس فيه امر و لا نهي فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آ جائے، ایسا قضیہ سامنے آ جائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات [illegible] ہیں ایسے موقع پر ہمیں کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه رأي خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام تر نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو بھی طرح ملحوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفے کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کر دے، اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے، ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

افتتاحیہ

[illegible]

[illegible]

زندگی حرکت و تغیر سے عبارت ہے یہ جس طرح حقیقت ہے اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کی اصل فطرت ایک ثبات پذیر شئی ہے جو تاریخ کے ہر دور میں یکساں رہی ہے۔ دنیا کے اکثر مذاہب و قوانین میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت نہیں کی جا سکی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ ایک عہد کے بعد دوسرے عہد اور ایک علاقہ و ماحول سے نکل کر دوسرے علاقہ و ماحول اور سماج میں ناقابل عمل ہو کر رہ گئے، اور اسی جمود نے آخر زندگی سے ان کا رشتہ کاٹ دیا، اس کے بالمقابل ایک طبقہ وہ ہے جس نے انسانی فطرت کے بجائے زندگی کے وسائل و اسباب ہی کو قانون کی اساس بنا لیا ہے۔ اور آئے دن نظام زندگی میں ایسی تبدیلی کو گوارہ کرتے چلے گئے جو انسانی خواہشات اور نفسانی مرغوبات کے عین مطابق ہو کہ کہیں اس کی وجہ سے انسان کی چاہتوں میں کوئی خلل پیدا نہ ہونے پائے۔

اسلام جو دنیا میں واحد محفوظ الہامی مذہب اور قانون حیات ہے۔ اس نے ان دونوں کے درمیان توازن اور اعتدال قائم رکھا ہے، انسانی فطرت کے تقاضے ہمیشہ یکساں رہے ہیں اور خیر و شر کی طرف میلان اس کی فطرت میں ودیعت ہے۔ پس اسلام انسانی میلانات و رجحانات اور اس کی خواہشات و مرغوبات کی تہذیب کرتا ہے اور صحیح و غلط کے درمیان امتیاز پیدا کرتا ہے، کتاب و سنت کے نصوص اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کا اصل مقصود یہی ہے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں جادۂ عدل کی رہنمائی کر دی جائے اور حلال و حرام کے درمیان خط امتیاز کھینچ دی جائے۔

دوسری طرف کتاب و سنت میں بہت سی جزئیات ایسی ہیں جن سے خاموشی

اختیار کی گئی ہے، ہر زمانہ کے بالغ نظر اور بلند پایہ فقہاء نے شریعت کے مقاصد، اس کے مزاج و مذاق، احکام شرع کے طبع اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر ان کے بارے میں فیصلے کئے ہیں، اگر بدلتے ہوئے حالات میں ایسا محسوس ہو کہ شریعت کے مقاصد و مصالح کی اس طرح تکمیل نہیں ہو سکتی، تو ضروری ہو گا کہ نصوص کی حد و دائرہ میں رہتے ہوئے، اور شریعت کی روح سامنے رکھتے ہوئے ان پر نظر ثانی کی جائے، یہ اجتہاد نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین کی آراء کی بدلتے ہوئے حالات میں تطبیق ہے اور یہ دلیل و برہان کا اختلاف نہیں بلکہ عہد و زمان کا اختلاف ہے، اسی کی طرف فقہاء نے "من لم یعرف اہل زمانہ فہو جاہل" کہہ کر اشارہ کیا ہے۔

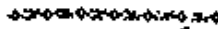
پس جہاں دین کے مسلمات کے دائرہ سے نکلنا اور سلف صالحین کے اجتہادات کو نظر انداز کر دینا ناقابل عفو گمراہی ہے، وہیں فقہی جزئیات پر جمود جو کسی خاص زمانہ اور عرف پر مبنی تھے، شریعت کی مصالح سے بے خبری اور اس کے مقاصد اور روح سے بے اعتنائی ہے، اور اگر اصحاب افتاء اور مخلص علماء اس کے لئے آگے نہیں بڑھے اور انہوں نے جرأت کا ثبوت نہیں دیا تو اندیشہ ہے کہ نا اہل اور دین کے معاملہ میں غیر مخلص اور مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب، تجدد پسند طبقہ کو دین سے کھلواڑ کا موقع ہاتھ آ جائے گا۔

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

اسی مقصد کے پیش نظر چند سال قبل راقم السطور نے کچھ نوجوان علماء کی رفاقت میں مرکز البحث العلمی کی بنیاد رکھی، جس نے ماہ اپریل ۱۹۸۹ء میں انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹیو اسٹڈیز کے تعاون سے دہلی میں پہلا فقہی سیمینار منعقد کیا، جس نے باہم تبادلۂ خیال اور اجتماعی غور و فکر کی ایک نئی طرح ڈالی، اسی سے حوصلہ پا کر مرکز البحث العلمی کو مزید وسعت دی گئی، اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تشکیل عمل میں آئی اور اس نے دوسرا فقہی سیمینار دہلی ہی میں دو اہم مسائل کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت اور بینک انٹرسٹ اور سودی قرض پر منعقد کیا، ان دونوں سیمینا کے مقالات کے مجموعے شائع ہو کر قارئین کے سامنے آ چکے ہیں اور اکثر اہل علم احساس ہے کہ اردو زبان میں اب تک ان موضوعات پر اتنی وسعت اور عمق کے سا

نہیں لکھا گیا ہے اور نہ تبادلۂ خیال عمل میں آیا ہے۔

اسی سلسلہ کا تیسرا سیمینار اکیڈمی کے زیر اہتمام دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور میں منعقد ہوا، جس میں پورے ملک سے علماء و ماہرین معاشیات نے شرکت کی، ہندوستان کے علاوہ پاکستان سے مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور عراق سے ڈاکٹر محمد محروس المدرس نے بھی شرکت کی۔ اس سیمینار میں دو اہم مسائل زیر بحث تھے، ایک حقوق کی خرید و فروخت کا مسئلہ دوسرے غیر سودی بینکاری کے نظام کا۔ غیر سودی بینکاری کے سلسلہ میں چونکہ ابھی صرف رہنما خطوط مقرر کئے جانے تھے، اس لئے مسئلہ زیر بحث کے بعض گوشوں ہی پر شرکاء کو اظہار خیال کی دعوت دی گئی تھی، چنانچہ اس مسئلے سے متعلق مقالات آئے جن میں بعض بینکنگ کے فنی پہلو سے متعلق تھے، اور بعض اس کے فقہی پہلو پر لکھے گئے تھے۔ حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر بڑی تعداد میں مقالات موصول ہوئے اور مجھے اس امر پر مسرت ہے کہ خصوصیت سے ہمارے نوجوان فضلاء اور تازہ دم اہل قلم نے اس موضوع پر توقع سے زیادہ محنت کی ہے، اور نہایت قیمتی مواد جمع کر دیا ہے جو قارئین کی نذر ہے، امید ہے کہ گذشتہ مجلات کی طرح اسے بھی شوق کے ہاتھوں لیا جائے گا۔

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

اس فقہی اجتماع نے جہاں بسعت و عمق کے ساتھ جدید مسائل پر سوچنے کا ایک منہج عطا کیا ہے، مختلف آراء کو سننے اور برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کی ہے نیز مختلف مذاہب فقہ اور مکاتب فکر کو ایک دوسرے سے قریب کیا ہے، وہیں یہ نہایت خوش آئند حقیقت ہے کہ اس اجتماع نے اعتراف اور قوت دلیل کی بنا پر اپنی رائے سے بے تکلف رجوع کی سنت (جو سلف صالحین کا طرۂ امتیاز رہا ہے) کی مثالیں زندہ کی ہیں، نیز ان سیمیناروں کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ اس نے کبھی بھی فیصلہ میں عجلت اور جلد بازی کو راہ نہیں دی ہے بلکہ قابل اطمینان حد تک بحث و مناقشہ اور تبادلۂ خیال کے بعد ہی فیصلے کئے ہیں، چاہے ایک مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ایک کے بجائے دوسرے سیمینار تک توقف کیوں نہ کرنا پڑے۔

چنانچہ اس سیمینار میں بھی اسلامی طرز کی بینک کاری کے مسئلہ پر بحث نا مختتم رہی، اور توقع ہے کہ آئندہ سیمیناروں میں اس سلسلہ میں کسی آخری فیصلہ تک پہونچا جا سکے گا۔

❖ ❖ ❖

زیر نظر مجلہ تین حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں خطبۂ استقبالیہ، خطبۂ افتتاحیہ، خطبۂ صدارت، ڈاکٹر محمد محروس المدرس عراقی کا کلیدی خطاب اور اس سیمینار کی مختصر رپورٹ اور منظور شدہ تجاویز شامل ہیں۔ دوسرے حصہ میں حقوق کی خرید و فروخت سے متعلق مقالات اور زبانی مباحثے شریک اشاعت ہے۔ تیسرا حصہ مرابحہ سے متعلق تحریروں اور بینکنگ نظام سے متعلق مقالات پر مشتمل ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو ثبات و دوام عطا فرمائے، ایسے فیصلے کرائے جن سے وہ راضی ہو، اور ہمیں اس ملک میں شریعت اسلامی کی حفاظت اور کسی مداخلت کے بغیر اس کی تطبیق کا فریضہ انجام دینے کا اہل بنائے۔

واللہ الموفق وھو المستعان

مُجَاهِدُ الإِسْلَامِ قَاسِمِي

۱۱ر جون سنہ ۱۹۹۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض داعی

...اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

[illegible]

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

حضرت صدر محترم، باہر سے آئے ہوئے معزز مہمانان خصوصی ڈاکٹر محمود الحسن، مفتی رفیع عثمانی صاحب، اکیڈمی کے دوسرے سرپرست حضرت امیر شریعت مولانا ابوالسعود صاحب، ملک کے گوشہ گوشہ سے آئے ہوئے حضرات علماء فضلاء، ماہرین علوم جدیدہ، اور دین کا درد رکھنے والے، اور ہمارے عزیز طلبہ، استقبالیہ کے ارکان اور اس شہر کے ہمارے عزیز نوجوان، جو اس امت کے مستقبل کا ایک بڑا سہارا ہیں۔ اس وقت میں اکیڈمی کے ایک ذمہ دار کی حیثیت سے آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔ اور آپ سب کا تہہ دل سے انتہائی شکر گذار بھی ہوں۔ قبل اس کے آگے کی کارروائی جاری ہو، بحیثیت داعی میرا فرض ہے کہ چند باتوں کی وضاحت کر دوں۔ میں اس یقین کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ اسلام کی علمی تاریخ جب بھی جس عہد میں بھی جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جو نیا چیلنج سامنے آیا ہے، چاہے وہ چیلنج کسی رخ پر ہو۔ ہمارے سلف نے اسلام کی تعلیمات کے مطابق ہر اس چیلنج کا سامنا کیا ہے۔ اور ہر دور کے اٹھنے والے سوالات کا شافی جواب دیا ہے۔ علم فقہ اور قانون کی دنیا میں فقہ اسلامی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اسلامی کے جو مصادر ہیں SOURCES OF LAW ہیں۔ جو سرچشمہ قانون ہیں، یعنی اللہ تعالی کی کتاب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ اور کتاب وسنت کی روشنی میں ہر عہد میں مسائل پر فقہاء اور علماء کا اجماع اور صحیح عقلی اصولوں کی روشنی میں کتاب وسنت سے نئے احکام کا استنباط اور استنباط کے اصول۔ ان کے مناہج۔ ان کے قواعد جن کو ہمارے فقہاء نے اصول شرع میں، قواعد میں، اشباہ ونظائر میں اور حکمت اسلامی کے عنوان سے ہر عہد میں جمع کر دیا ہے۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، قیاس اور اجماع، استحسان، استصلاح، عرف،

شریعت کے ماخذ کیا ہیں، اور یہ اصول متفق علیہ ہیں یا مختلف فیہ۔ ان تمام بنیادی سرچشموں اور اجتہاد کے طریقوں اور استنباط کے نتائج کو اتنی تفصیل کے ساتھ مرتب کر دیا گیا ہے کہ قیامت تک آنے والے زمانے میں بھی جب بھی کوئی مسئلہ پیدا ہوگا، اپنے وقت کا عالم جو ان سرچشموں پر نگاہ رکھتا ہو، جو سلف کے اقوال سے آشنا ہو، جو ما اجمعوا فیہ وما اختلفوا فیہ، اجماعی احکام اور مختلف فیہ احکام سے واقف ہو، جو احکام کے مدارج سے واقف ہو، جو شریعت کی روح پر نگاہ رکھتا ہو، جو طرق استنباط پر نظر رکھتا ہو، شریعت کے قواعد کو شاذ و نادر رائے کی روشنی میں چھوڑنے پر آمادہ نہ ہو، جو شواذ و نوادر کی تلاش میں نہ ہو، بلکہ قواعد اور دین کے بنیادی اصولوں کے تحت دین کے تحفظ کا کام کرتا ہو ——— ورنہ کوئی باب ایسا نہیں ہے جس میں کوئی نادر قول آپ کو نہ مل جائے۔ لیکن نوادر و شواذ اقوال کبھی حجت نہیں رہے ہیں، حجت ہمیشہ اصول و قواعد ——— رہے ہیں۔ یہی توقع ہے اس بات کا کہ بعد میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کیا جائے۔ مجھے اس پر پورا اطمینان ہے، ورع و تقویٰ اور ہمت، اور عقل سلیم کے درمیان قرآن اور حدیث سے اور نور نبوت سے کسب کرنے کی استعداد۔ ایک طرف مسائل کو علم کی روشنی میں یقین کے ساتھ حل کرنے کا عزم اور دوسری طرف اپنے اوپر آتا بڑا جرم ہونے کا خطرہ، دونوں باتیں جب ساتھ ہوں گی تو کام بنے گا۔ شریعت اسلامی کی سب سے پہلی خاص بات یہ ہے کہ جزئیات کا نام شریعت نہیں۔ بلکہ اصول اور کلیات کا نام شریعت ہے۔ جزئیات ادوار کے مطابق بدل سکتی ہیں۔ اصول اور کلیات ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں، اور جس قانون کی بنیاد اصول اور کلیات پر ہوگی وہ قانون کبھی مردہ نہیں ہو سکتا۔ اس کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے اس لئے کہ اصول و کلیات کی تطبیق ہر عہد میں کی جا سکتی ہے۔ جزئیات میں اپنے وقت، اپنے زمانے، اپنے شہر، اپنے خاندان، اپنے قبیلہ کی چھاپ ہوا کرتی ہے۔ اصول وہ روح ہے جو ہر جگہ سرایت کرتا رہتا ہے۔ پچھلی پوری صدی میں سائنس، ٹیکنالوجی کی ترقی میں یورپ کی نئی تہذیب نے ہمارے بدلتے ہوئے حالات کو معاشرت میں آنے والی تبدیلیوں میں نہ جانے کتنے مسائل پیدا کئے۔ بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ علماء چپ چاپ بیٹھے رہے، جواب نہیں دیا، یہ ان کے وہ معصوم شکوے ہیں جنہوں نے پڑھنے کی بھی کوشش ہی نہیں کی، اور بغیر پڑھے اپنی بات کہنے کی عادت پڑ گئی۔ ورنہ پچھلی صدی کے اندر ہندوستان میں جو محقق علماء پیدا ہوئے، جو صاحب بصیرت علماء پیدا ہوئے، دین کا گہرا علم رکھتے تھے۔ میں کیوں نہ کہوں حضرت تھانویؒ کا نام، حضرت عبدالحئی فرنگی محلی کا نام، حضرت مفتی کفایت اللہؒ کا نام، بہت سے بزرگوں کا نام گنوا سکتا ہوں، جنہوں نے اپنے وقت کے نازک مسئلوں کو حل کرنے میں کبھی ایک قدم پیچھے نہیں ہٹے۔ لیکن لوگ جو چاہتے ہیں وہ انہوں نے نہیں کیا۔ شریعت جو چاہتی ہے وہ انہوں نے ضرور کیا۔ ہم ان کے وارثین ہیں۔ ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہم ان کے وارث کی حیثیت سے چاہے ہم اس سیمینار میں بیٹھیں یا اقتدار کی مسند پر بیٹھیں، قضا کی کرسی پر بیٹھیں، کسی علم و تحقیق کی محفل میں بیٹھیں۔

ہمیں اتباع اہواء الناس نہیں کرنا ہے۔ ہمیں اتباع امر نبی ﷺ کرنا ہے۔ جب نبی کو صاف یہ کہہ دیا گیا کہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اس کتاب کی جگہ آپ دوسری کتاب لاکر دے دیں۔ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ آپ بدل دیجئے اس قرآن کو ـــــ قرآن غیر ہذا ـــــ اور کوئی دوسرا قرآن لاکر دے دیجئے۔ کہہ دیا گیا کہ آپ کہہ دیجئے کہ مالی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی۔ مجھے اس کا حق کہاں سے آگیا کہ میں اپنے جی سے اللہ تعالیٰ کی شریعت، اس کی کتاب اور اس کے قانون کو بدل ڈالوں۔ اللہ کی طرف سے جو وحی آتی ہے۔ میں تو اس کا پابند ہوں۔ اس کے خلاف میں نہیں کر سکتا۔ یہی جو وارثانِ رسول ہیں، ایک طرف تو انکو اپنے عہد کو پڑھنا ہوگا، اپنے زمانہ کے تقاضہ کو جاننا ہوگا۔ اصول شریعت کی روشنی میں انسانوں کے مسائل، ان کی دشواریاں، معاشرے کی مشکلات، حرج اور ضرر کو دور کرنے کے سلسلے میں بعض اوہام کا شکار ہو کر امت کو دشواریوں میں نہیں ڈالنا ہوگا۔ اور دوسری طرف بعض لوگوں کی خواہشات پر چل کر شریعت کو ترک نہیں کرنا ہوگا۔ یہی ہے بیچ کا معتدل راستہ، جو ہم کو ہمارے بزرگوں سے ملا ہے۔ جو کتاب و سنت سے ملا ہے۔ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو اسی راستہ پر چلنا ہے۔ بہت عرصہ سے ہم لوگ فکر مند تھے یہ ساری چیزیں دراصل مسلم پرسنل لاء کی تحریک کا اثر کہا جا سکتا ہے۔ ہم نے بھی پڑھا پڑھایا مدرسوں میں بیٹھ کر لیکن پرسنل لاء کی تحریک کے سلسلے میں ملک کے گوشے گوشے میں جانے، لوگوں اور ان کی دشواریاں اور جدید و قدیم طبقے سے ملنے کا موقع ملا۔ ایک دوسرے کو ہم نے پہچانا، انھوں نے اپنی دشواریاں ہمیں بتائیں۔ تو اس کے نتیجہ میں بہت شدت سے احساس ہوا کہ جلد سے جلد کوئی ایسی اجتماعیت وجود میں آنی چاہئے، جو منظم طریقہ پر جدید مسائل پر غور کر کے فقہ اسلامی کی روشنی میں ٹھیک فیصلہ دے سکے۔ کہ صحیح سمت متعین کر سکے۔ ورنہ اگر علمائے حق نے اپنا یہ فریضہ ادا نہیں کیا تو جو آزاد ذہنیت ہے وہ ہے تو یورپی فکر کی غلام، لیکن یہاں آکر اپنے کو بہت آزاد کہتی ہے۔ اس کی فکری آزادروی امت کی اس کشتی کو ڈبو دے جائے گی۔ اور وہ امت کو غلط راستے پر لے جائے گی اگر مسائل کا حل نہیں ہوگا۔ تو لوگ غلط سلط سوچ کر غلط راستے پر لوگوں کو لے جائیں گے۔ میں بھی ایمانداری سے سمجھتا ہوں کہ اس عہد کے علماء کا فریضہ ہے کہ وہ آج کے اٹھنے والے سوالات کا حل کریں۔ یہ وہ بات تھی دوستو! ہم نے اپنے بڑوں کے سامنے بھی رکھا تھا۔ بہرحال، حیدرآباد میں چند بیٹھے ہی ہم چھوٹے درجہ کے لوگ اکٹھا ہوئے۔ جب پرسنل لاء کا اجلاس ہو رہا تھا۔ اور ہم نے ایک چھوٹی سی مجلس بنائی تھی مرکز البحث العلمی کے نام سے بڑا اضطراب تھا۔ ہماری طبیعتوں میں کہ کچھ کرنا ہے۔ جو ایک نوجوانی کا جوش ہوتا ہے۔ بڑھتے بڑھتے کچھ قدم آگے بڑھے۔ پھر کچھ قدم پیچھے ہٹے۔ اس کے بعد بحث و نظر کا اجراء ہوا، اس رسالہ نے ملک میں مختلف مدارس، علماء، اور اصحاب فکر اور دانشوروں میں پہنچ کر ایک نئی تحریک پیدا کی۔ پھر میں بہت شکر گزار ہوں

خطبۂ افتتاحیہ

از ——— حضرت مولانا ابوالسعود احمد صاحب دامت برکاتہم امیر شریعت کرناٹک و صدر ...

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

ساری تعریفیں اس وحدہٗ لاشریک کے لئے ہیں جو ہر دور میں عالم انسانیت کی فلاح و بہبود کیلئے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کو بھیجتا رہا اور یہ سلسلہ ختم ہوا خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جیسا کہ ارشاد فرمایا:
ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین کہ آپ ہر دور کی عالم عربی ہو یا عجمی مشرقی ہو یا مغربی ہر جگہ اور ہر خطے والے کے لئے آپ ہی رہبر مطلق ہیں اور فرمادیا۔
"الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا کہ آپ جو کتاب لائے ہیں۔ وہی ضابطۂ حیات ہے۔ ساری انسانیت کے لئے چاہے گزرے زمانے والوں کے لئے بھی اور آج کے اس دور کے لئے بھی جو کمپیوٹر لیزر اور ایٹم والا زمانہ کہلاتا ہے بلکہ قیامت تک زمانے اور کیسے کیسے حالات آئیں گے۔ غرض ہر زمانے کے لئے یہی "الکتاب" واحد راستہ ہے جس پر چل کر آدمی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے کہ جو بھی جہاں کہیں بھی ہو جس زمانے میں بھی ہو جب تک اس "الکتاب" اور اس کے لانے والے صلی اللہ علیہ وسلم کو تھامے رہے گا کامیاب رہے گا۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس قرآن مجید کو سمجھانے کے لئے آئے ہیں۔ قرآن کہتا ہے
وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس

چونکہ قرآن مجید اصول و کلیات بیان کرتا ہے لہٰذا فروع و جزئیات کی تفصیل سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبیین ہی سے ہو سکتی تھی جس کو سنت اور حدیث کہتے ہیں۔ والسنۃ تطلق علی قول الرسول وفعلہ وسکوتہ وعلی اقوال الصحابۃ وافعالہم۔ یہی سنت شریعت اسلام کا دوسرا منبع ہے جو پہلا ماخذ کتاب اللہ کے بعد ہی ہے جس کی عظمت کی دلیل کلام پاک کی آیت ہے:

مَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔

حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں غصہ کی حالت میں بہت سی باتیں فرما دیتے ہوں گے۔ اس لئے حدیث (سنت) نہ لکھا کرو۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلہ میں عرض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو اور اپنے منہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا اس سے (میری زبان سے) حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی (ابوداؤد، کتاب العلم)

اسی بات کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحٰى

غرض یہ الکتاب اور " ان هو الا وحی " وہ اساس ہیں جن پر دین اور شریعت مطہرہ قائم ہیں۔ اور رہتی دنیا تک قائم رہیں گے کہ جو کچھ پانا ہے انہی دونوں سے پانا ہے۔

لیکن یہ دونوں توراۃ کی طرح "تبیاناً لکل شیئ" نہیں ہیں ورنہ ان کی سینوں میں حفاظت بلکہ ہاتھوں میں اٹھانا مشکل ہو جاتا۔

چوں کہ جزئیات لاتناہی ہوتے ہیں بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اس لئے حکم دے دیا گیا کہ قرآن و سنت کو ہی اصل سمجھو اور مانو اور جو کچھ پاؤ انہی سے پاؤ۔

اور امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی جماعت تیار کی گئی کہ دیکھو زمانے والو بدلتی دنیا والو تا سمجھو اور سمجھ والو ان کو پڑھو اور دیکھو کہ وہ کس طرح ڈھونڈتے ہیں نکالتے ہیں اور انہی "الکتاب" اور "السنۃ" سے پاتے ہیں جو کچھ کہ پانا ہے! اور حکم دے دیا گیا۔

فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِى الْاَبْصَارِ۔

کہ اے سمجھ والو سمجھو اپنی عقل کو استعمال کرو۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک کلمہ گو کو جو نبی کے فیصلے سے غیر مطمئن تھا قتل کر دیا۔ آیت نازل ہوئی۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ۔

کہ عمر فاروقؓ کا اعتبار معتبر ہے ہمیں منظور ہے۔

اور اس رضی اللہ عنہم اجمعین والی جماعت کو اعتبار جسے فقہا قیاس کہتے ہیں۔ سکھانے کے لئے

خاتم النبیین سے کہا گیا

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

اس جماعت کو سامنے لیا کیجئے۔ تاکہ وہ آئندہ خلافت النبوۃ اور اس جیسے بڑے بڑے اصول و کل کا حل تلاش کریں اور نکالیں اسی لئے کہا گیا

اَنْتُمْ شُهَدَاءُ لِلّٰهِ

اور قدرت نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس کے مواقع فراہم کئے۔ تاکہ آنے والی امت کو نمونہ ملے انتظام کیا گیا ہے ——— ضرور تمیں حسب کی نہیں ——— کہ ایسا ہی ہونا تھا۔ اور قدرت کو بھی یہی منظور تھا۔

ورضعناه موازین العادلون فی البنیان کا سیات عایات اور لا یبقی فیہ بیت مدد جیسی بنیں گول کرنے والا آتا اگر قیامت تک آنے والے سارے مسائل کے حل پیش کر دیتے تو "الراسخون فی العلم" بعد کا نیا بنی اسرائیل والی جماعت کیسے وجود میں آتی اور ان کا کام ہی کیا رہ جاتا "خیر امۃ" کیسے کہلاتی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔

اہل ذکر کا وجود نہ ہوتا تو "فاسئلوا" کس سے سوال کرتے؟

ایک اور جگہ ارشاد باری ہے۔

لو کنا نسمع او نعقل

صرف سمیع رہ جاتے "نعقل" والی جماعت کہاں پائی جاتی؟

سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فلیبلغ الشاهد الغائب، فرب حامل فقه الی من هو افقه منه (دارمی ابن ماجہ)

اللہ کیسے دنیا میں آئے اور کیوں آئے؟ الغرض سکھایا گیا کہ جو جو پوچھو سوچ سمجھ کر پوچھو بے ضرورت مت پوچھو "لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم" کیا ہے۔ کس سے بنا ہے؟ تمہیں اس کی ضرورت نہیں ہے۔ جو تمہارے لئے ضروری ہے حالات جیسے جیسے پیش آتے رہیں اس کے مطابق تحقیق کرو تلاش کرو کہ تم ہی نمونہ ہو تم رکن النجوم ہو۔

حضرت معاذ ابن جبل یمن میں عہدہ قضا سنبھالنے کے لئے روانہ ہونے سے پہلے دربار رسالت میں حاضر ہوئے تو سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا۔ معاذ فیصلہ کس طرح

کرو گے؟ عرض کیا کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملے؟ جواب
دیا تو پھر سنت الرسول سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا سنت میں بھی اگر وہ فیصلہ نہ ملے؟ حضرت
معاذ بن جبلؓ نے فرمایا تو پھر اجتہاد کروں گا یعنی قیاس سے فیصلہ کروں گا۔ حضرت معاذؓ کے اس
جواب پر دربار رسالت سے شاباشی ملی ارشاد ہوا: الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ
بما یرضی بہ رسول اللہ۔ گویا رسالت نے وارث ہونے کا حق ادا کر دیا۔ پھر نئے نئے حالات پیش آتے
رہے۔ اور صحابہ کرامؓ وراثت نبوت کو استعمال کرتے رہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا موقعہ آیا تو صحابہ کرامؓ نے قیاس کیا کہ رضیہ الرسول
لدیننا افلا نرضاہ لدنیانا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اتبع سبیل من اناب الی۔

سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔

خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ ایک موقع پر فرماتے ہیں: اقول برأیی فان یکن صوابا فمن
اللہ وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان۔ خلیفۂ دوم حضرت عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں: اقضی فیہ
برأیی۔ ذکر سفیان ابن عیینہ عن عبید اللہ بن ابی یزید قال سمعت ابن عباس رضی اللہ عنہ
اذا سئل عن شیئ فان کان فی کتاب اللہ قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ وکان من رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال بہ فان لم یکن فی کتاب اللہ ولا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وکان عن
ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما قال بہ وان لم یکن فی کتاب اللہ ولا عن رسول ولا عن ابی بکر وعمر اجتہد
بہرحال اس قسم کے واقعات خیر القرون میں ہوئے جو آئندہ والوں کے لئے رہنمائی کرتے ہیں کہ خدا کی
دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے کی راہ قیاس و اجتہاد ہے۔ جس کے حقدار
الراسخون فی العلم اور وقت کا امام ہی ہیں۔

اکابرین امت: ہم بڑی مسرت کے ساتھ آپ کا یہ کہتے ہوئے استقبال کرتے ہیں۔

کس قدر شاد ہیں سب خورد و کلاں پیر و جواں
ہر طرف عید کا منظر ہے مسرت کا سماں
خیر مقدم کو ہے بیجو کی زمیں وجد کناں
مرحبا کہتی ہے ہا نول سے ہر ایک زباں
آج بنگلور میں وہ شمس و قمر آئے ہیں
پیشوایان حرم جن کے گھر آتے ہیں

آپ حضرات اسی احساس کو لے کر یہاں جمع ہوئے ہیں کہ امت پر جو نئے نئے حالات آ رہے ہیں ان کا حل قرآن و سنت اور آثارِ صحابہؓ میں تلاش کریں۔ آپ کا جمع ہونا مبارک ہو کہ آپ ہی کے سلسلے میں حق تعالیٰ شانہٗ فرماتے ہیں: فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین۔ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین۔ آپ جیسی ایک جماعت ہونی ہی چاہیے جیسا کہ ہر دور میں اس کی ضرورت محسوس کی گئی امام اعمشؒ فرماتے ہیں یا معشر الفقہاء انتم الاطباء و نحن الصیادلۃ (جامع البیان العلم) خیر القرون میں خلیفۂ دوم سیدنا عمر فاروقؓ نے ایسی ہی مجلس مرتب فرمائی جس میں خود خلیفۂ دوم حضرت زید ابن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ جمع تھے بعد میں ایک دوسری مجلس قائم ہوئی جس میں حضرت علیؓ، حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ تھے، ثم الذین یلونہم میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے لائق ترین شاگردوں کی ایک جماعت ایسی تیار فرمائی جن کے سامنے پیش آمدہ نیز امکانی مسائل پیش ہوتے اور ان پر کھلی بحث ہوتی ہر وارث نبی اپنے نکتۂ نظر کو دلائل کے ساتھ پیش کرتا اور امام صاحبؒ کے زیرِ سرپرستی مسائل حل ہوتے۔

شام و سحر یہی ان کا شغل تھا۔ پیچیدہ مسائل حل ہوتے تو نعرہائے تکبیر بلند ہوتے۔ انہی کے لئے آقائے دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ید اللہ علی الجماعۃ والی بشارت ہے۔ ایک موقعہ پر ارشاد ہوا۔ ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ (ترمذی) کہیں علیکم بالسواد الاعظم فرمایا گیا۔

اللہ کرے یہ سلسلہ چلے جب تک سورج چلے اور سارے عالم کو اس کا نفع پہنچتا رہے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

شیخ محمد [illegible]

بعد حمد وصلوٰۃ!

حاضرین کرام! سماحۃ العلامۃ الشیخ الجلیل ابوالحسن علی الندوی، علماء کرام اور ہندوستان کے مومن بھائیو! میری طرف سے اور اس شہر بغداد کے بھائیوں کی طرف سے بھی ہدیہ سلام قبول کیجئے جو سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ النعمان الکوفی کا مسکن، سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کا مرقد، علماء وفقہاء، مجتہدین، اقطاب وصوفیاء کا مولد ہے۔

حضرات! جو کچھ میں نے یہاں دیکھا اس سے بے حد مسرت ہوئی، میرے کان ان چیزوں سے آشنا تھے، اسی لئے آنکھ دیکھنے کو ترس رہی تھی، اس دیرینہ خواہش کی تکمیل سے دل باغ باغ ہے، مجھے اس مبارک سیمنار میں بھی حاضری کا بہت شوق تھا، لیکن اس کی ذمہ داری اور بار گراں سے میں بوجھل تھا، میں نے اس بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے رات دن ایک کر دیا، تاکہ آپ کے سامنے اس وقت اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو سکوں، اللہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ مجھے اپنے محبوب بھائیوں، کھلتے ہوئے چہروں اور آباد دلوں سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے، امام شافعیؒ نے سچ فرمایا ہے ـــ

سفر کرو جن سے جدا ہو رہے ہو ان کا بدل پاؤ گے، تکلیف اٹھایا کرو اس لئے کہ زندگی کی لذت تکلیف اٹھانے ہی میں ہے، میں دیکھتا ہوں کہ پانی اگر رک جائے تو خراب ہو جاتا ہے، اگر بہے تو خوشگوار رہتا ہے، نہ بہے تو بے لذت ہو جاتا ہے، شیر اگر جنگل سے جدا نہ ہو تو شکار نہیں کرے گا، تیر اگر کمان سے نہ نکلے تو نشانہ پر نہیں پہونچے گا، سونا اپنی کان میں مٹی کی طرح ہے، چندن اپنے جنگل میں ایک لکڑی کی طرح ہے۔

بہرحال مجھے آپ کی ملاقات سے بڑی سرخروئی اور کامیابی حاصل ہوئی ہے، میں اپنا معمولی سودا آپ کے سامنے کیا رکھوں میں تو ایک معمولی طالب علم ہوں، استفادہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، ملک ہندوستان تو بڑے بڑے علماء، بلند پایہ شخصیات، محققین، مصنفین، اور مورخین کا ملک ہے، یہ خصوصیات تو ابھی بھی میں پا رہا ہوں، جو خود علم وتحقیق کی دنیا میں حیرانی کا کام کر رہے ہوں انھیں کیا سیراب کیا جا سکتا ہے، لیکن چونکہ میرے عزیز بھائی شیخ قاضی مجاہد الاسلام کو مجھ سے

بہت زیادہ محنت طلب ہے۔ انھوں نے مجھ جیسے طالب علم کے سامنے پیش کر دیا ہے، حالانکہ میں اس مقام کا اہل نہیں، لہٰذا اللہ تبارک و تعالیٰ سے دست بستہ دعا کرتا ہوں کہ وہ میری زبان پر صحیح باتیں جاری کر دے۔

[illegible]: ———

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں ارشاد فرمایا ہے: تمام مسلمانوں کو یہ نہیں چاہیے کہ سب کے سب جہاد کے لیے نکل پڑیں بلکہ وہ جہاد کے لیے نہیں نکلتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بڑی جماعت میں سے کچھ لوگ رک جایا کریں تاکہ دین میں تفقہ اور گہرائی حاصل کر لیں، اور جب اپنی قوم میں لوٹیں تو انھیں اللہ کی گرفت سے ڈرائیں تاکہ لوگ ڈر جائیں۔ یہ وہ آیت ہے جو بتاتی ہے کہ علم کا حاصل کرنا مسلمانوں کے لیے فرض کفایہ ہے۔ یہی وہ فریضہ تھا جس کی ادائیگی کے لیے وقت کے علماء تھے اور انھوں نے اس فریضہ اور ذمہ داری کو بہ حسن و خوبی پوری طرح سے انجام دیا۔ یہی وہ جذبہ اور فریضہ تھا جس کی وجہ سے آپ کے ملک ہندوستان میں بہت سارے بزرگ تھے اور انھوں نے علوم شریعت کو حاصل کیا، انھوں نے علم تفسیر پر پوری توجہ فرمائی، اور زمانہ اور حالات اور لوگوں کی ضروریات کو سامنے رکھ کر پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا۔ شریعت اسلامی کے آنے کا منشا بھی یہی ہے کہ حالات اور ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے موجودہ مسائل کو شریعت اسلامی کی روشنی میں حل کیا جائے اور اس کی صحیح تطبیق دی جائے۔ مسائل پر شریعت کی صحیح تطبیق اور مشکلات کا حل اسی وقت ہو سکے گا جبکہ لوگوں کی ضروریات اور معاشرے کے تقاضوں کو سامنے رکھا جائے۔ ابتدائے اسلام سے ایسا ہی ہوا ہے، قرآن کے نزول اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔

محترم حضرات! اس وقت ایک حقیقت بلکہ عظیم نعمت کو یاد دلایا جائے کہ بہت سے احکام ایسے ہیں جو ہم سے پوشیدہ ہیں، ان احکام کے پوشیدہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شریعت اسلامی میں کوئی نقص اور کمی ہے۔ ماشاء اللہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ شریعت اسلامی اور دین محمدی میں کوئی کمی اور نقص ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اعلان فرمایا ہے کہ دین اسلام ایک مکمل دین ہے۔ ارشاد باری ہے: "آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور میں نے اپنی نعمت تم پر پوری کر دی، میں نے تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا ہے" ——— لیکن یاد رکھئے! قرآن ہے جو مصحف میں مرتب ہے، اس کے حروف و کلمات متعین ہیں، اور ہمیشہ رہتے ہی رہیں گے، لیکن واقعات و حوادث غیر محدود ہیں، جن کا تسلسل جاری ہی رہے گا، روز افزوں پیش آنے والے نئے مسائل و حوادث و واقعات پیش آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے ہمارے فقہائے کرام کے خیال میں شاید ہو گا ——— قرآن و احادیث کا محدود و متعین ہونا اور واقعات و حوادث کا لامحدود اور غیر متناہی ہونا، یہ ایک وجہ ہے جس کی وجہ سے اجتہاد جائز قرار دیا گیا۔

چنانچہ بہت سے لوگوں نے یہ کہا بھی ہے کہ جو چیزیں محدود ہوں وہ غیر محدود کا احاطہ نہیں کر سکتی ہیں۔ آج روز بروز واقعات و حوادث پیش آ رہے ہیں، نئی نئی ایجادات سامنے آ رہی ہیں، جس نے بڑی مشکلات پیدا کر دی ہیں

خطبۂ صدارت

مولانا ضیاء الحق رحمانی فاضل دیوبند

محترم حضرات!

میرے لیے بڑی خوشی و مسرت کی بات ہے کہ اسلامی علوم پر وسیع اور گہری نظر رکھنے والے علماء اور اصحاب تحقیق نے عصر حاضر کے فقہی و اجتہادی مسائل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی شروع کر دی ہے۔ آج کا یہ اجلاس اس کی کھلی دلیل ہے۔

علوم و فنون کے خزانوں پر کسی خاص طبقے کا تسلط کبھی نہیں رہا ہے۔ اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو آپ اچھی طرح واقف ہیں کہ دین اسلام میں کوئی ایسا مذہبی طبقہ نہیں ہے جو نسلاً بعد نسلٍ مذہبی اقتدار کا وارث ہو۔ مذہبی جاگیرداری کے مفہوم نے نصرانیت کی کوکھ سے جنم لیا ہے۔ لیکن دنیائے اسلام کے لیے یہ لفظ غریب اور غیر مانوس ہے۔ اگر بعض اہل علم کی عبارتوں میں اس طبقہ کی کوئی تعبیر پائی جاتی ہے تو اس کی بنیاد مغرب کی اندھی تقلید پر ہے۔ ہمارے اس دور میں مذہبی پروہت، رجال دین کی ایسی تعبیر بہت عام ہے حتیٰ کہ عرب ادباء و اہل قلم سے ہندوستان میں بھی یہ لوگ اس لفظ کو ٹھیک اسی مفہوم میں استعمال کرنے لگے۔ یہی جس مفہوم پر لفظ کہنوت عام نصرانیت میں استعمال ہوتا ہے لیکن ایسے تمام اہل قلم جو زبان پر مضبوط گرفت رکھتے ہیں اور جو اسلامی فکر اور اسلامی روح کی حفاظت کرنا چاہتے ہیں وہ حضرات سختی کے ساتھ ایسی عبارتوں کے استعمال سے پرہیز کرتے ہیں۔

اسلامی علوم، اسلامی فقہ اور عصر حاضر کے اسلامی مسائل کی طرف علمی مدارس و مراکز کے خصوصی توجہ مبذول کرنے پر اپنے رشک و مسرت کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اسلام میں تھیوکریسی اور مذہبی جاگیرداری کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ ——— اس کے ساتھ ساتھ ایسے علماء کی ایک جماعت ہمیشہ موجود رہی ہے جنہیں شرعی علوم میں مہارت و بصیرت اور کامل درجہ کا اختصاص حاصل رہا ہے لیکن اس دور میں جب کہ علم کے مختلف شعبوں میں کافی ترقی ہوئی ہے اور علوم و فنون کا دائرہ غیر معمولی وسعت اختیار کر گیا ہے اور کسی ایک انسان کے بس کی بات نہیں رہی کہ وہ علم کے

جملہ اقسام سے واقف اور ہر فن کا ماہر ہو۔ یورپ میں ترقی اس وقت شروع ہوئی جبکہ وہاں لوگوں نے علم کے
مختلف فنون میں سے کسی خاص فن میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا
اور وہاں کے علماء نے بیک وقت جملہ علوم وفنون پر حاوی ہونے کی کوشش نہیں کی۔ میرا خیال
ہے اس اصول پر ——— اس وقت بھی ——— مشرق سے زیادہ یورپ میں عمل ہو رہا ہے، وہاں
ہر شعبے کا ماہر اپنے پیشے اور میدان اختصاص کے متعلق ——— بلا تردد ——— اس بات کا اعتراف
کرتا ہے کہ اسے دوسرے شعبوں اور دوسرے فنون کے ماہرین کے میدان اختصاص میں کوئی دخل
نہیں ہے، اب ہمارے لیے بھی ضروری ہو گیا ہے کہ ہم اس بات کی پوری کوشش کریں کہ اپنی علمی
وفکری کاوشوں کو کسی خاص موضوع اور علم وتحقیق کی بہت سی شاخوں میں سے کسی مخصوص شاخ
تک محدود رکھیں۔

معیار ثقافت

مجھے اس بات پر فخر ہے کہ میں بھی اس علمی قافلے کا ہمسفر ہوں اور اس وقت کو غنیمت خیال
کرتے ہوئے بعض تجاویز پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں، آپ ہماری اس بات سے اتفاق
کریں گے کہ ہمارے طبقے میں ثقافت کا معیار پست ہوتا جا رہا ہے۔ میں نے یہ چیز مغرب میں
بھی محسوس کی اور مجھ سے وہاں کے بعض علماء نے کہا کہ مشرقی علوم کے مطالعہ وتحقیق میں بھی فساد
راہ پا گیا ہے، ضرورت ہے کہ علماء کی نئی نسل صبر واستقلال، اور پوری توجہ اور یکسوئی کے ساتھ
بحث وتحقیق میں لگے، اس انحطاط کے متعدد اسباب ہیں جن میں کچھ سیاسی ہیں اور کچھ
اقتصادی ومعاشی۔

استشراق کی ترقی کا راز

وہاں علم کی مختلف شاخوں میں سے ہر شاخ کے پیچھے شروع سے اب تک کچھ ایسے اسباب
وعوامل کارفرما رہے ہیں، انہیں عوامل نے استشراق کو اس بام عروج تک پہونچا دیا۔ اس میں بعض
طبیعاتی علوم کا استثنا کیا جا سکتا ہے۔
مستشرقین کی تحقیقات کو اہم مقام حاصل تھا اور مستشرقین اپنی کتابوں کے ذریعہ بڑی اہمیت،

حصولِ علم و کمال کے لیے وہ مسلسل یکسوئی اور جان توڑ کوشش جو ماضی کے علماء کا طرۂ امتیاز تھا۔ دورِ حاضر میں اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہا۔ اسکے اسباب کا تعلق کسی خاص چیز سے نہیں ہے بلکہ سیاست اقتصاد و معیشت اور ادب و اخلاق سب سے اس کا اساسی تعلق ہے۔ اس لئے اسباب سے بحث کرنا ناممکن ہے اور نہ یہاں اس کی ضرورت ہے ———— بہت واضح سی بات یہ ہے کہ علم کا شوق جو ہر چیز پر فوقیت رکھتا ہے۔ اور انسان کو اس درجہ بے قرار کردیتا ہے کہ وہ کھانے پینے اور لباس و پوشاک کی بھی پرواہ نہیں کرتا وہ شوق اگر ختم نہیں، تو اسے تو نادر و نایاب ضرور ہو گیا ہے۔

علم برائے علم

ماضی میں ایک تنہا عالم متعدد اکیڈمیوں کا کام انجام دیتا تھا۔ اب صورتحال یہ ہوگئی ہے کہ بڑی بڑی اکیڈمیاں اور علمی و تحقیقی ادارے قائم ہیں۔ لیکن اسکے باوجود نتائج اور کارکردگی تشفی بخش نہیں ہے، اور کوئی اہم اور نئی تحقیق کم ہی سامنے آتی ہے۔

اس وقت ہمیں اس کی شدید ضرورت ہے کہ ثقافتی معیار بلند ہو، رسوخ فی العلم اور فقہی بصیرت میں ترقی ہو۔ علم میں ایک طرف محنت ہے پھر اس کا ثمرہ ہے۔ پہلے پیاس ہے پھر آسودگی ہے، محنت پھر شکم سیری ہے۔ انسان کو چاہئے کہ وہ علم و جستجو کی راہ میں پوری دیانتداری کے ساتھ محنت کرے اور اسی کو وہ اپنے عمل کا بدلہ اور مکافات تصور کرے۔ اور اس محنت اور تخصص کو کسی یونیورسٹی میں اونچی پوسٹ کا ذریعہ نہ بنائے۔

اس دور کا ایک المیہ یہ ہے اہل علم اپنی محنت کا ثمرہ نقد وصول کرنا چاہتے ہیں۔ اور ان کی زیادہ توجہ شہرت و ناموری، عہدہ کی ترقی اور زیادہ معاوضہ حاصل کرنے پر مرکوز رہتی ہے اور انکی طاقت و صلاحیت کا بیشتر حصہ ان مقاصد کے حصول کی راہ میں صرف ہوتا ہے۔ گویا مادی منفعت ہی ان کی نگاہ میں اصل معیار ہے آپ نے بہت سے اصول کے بارے میں سنا ہوگا۔ اور نیا اصول جو ہمارے ثقافتی اداروں میں عام ہے وہ ہے کیریئرزم (CAREERISM)

علم کی پیاس وقتی نہیں ہونی چاہیے

دوسری چیز یہ ہے کہ ثقافتی سرگرمیوں کی طرف نظر اور توجہ

سرسری نہیں ہونی چاہئے کہ ہم غور و فکر کے لیے ایک موضوع کا انتخاب کریں پھر فوراً ہی جگالی کر کے اسے باہر ڈال دیں جیسے کہ جانور جگالی کیا کرتا ہے یہ ایسا نہ ہو کہ ہمیں نہ موضوع کا زیادہ اہتمام والتزام ہو، اور نہ اس سے کوئی گہرا ربط و تعلق ہو کہ جب اس موضوع پر بحث ختم ہو جائے تو ہم ہاتھ جھاڑ کر الگ ہو جائیں۔ اس موقع پر اقبال کا یہ شعر ہمارے پیش نظر رہے:

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟

اسلامی تحقیق کے سرچشمے ایمان میں پوشیدہ ہیں

اسلامی علوم اور عصر حاضر کے دینی مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کا تذکرہ آپ علمی و دینی مقالات میں ضرور پڑھتے ہوں گے اور ہم میں سے ہر شخص کو اس ضرورت کا احساس اور اس فکر سے اتفاق ہوگا۔ لیکن سوچنا یہ ہے کہ باب اجتہاد بند کیوں ہو گیا؟ اس کے اسباب کیا ہیں، اور اس دعوی میں کس قدر صحت ہے؟ یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے اور عنقریب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کروں گا کہ علوم اسلامیہ کے اصول ایمان میں پوشیدہ ہیں اور دین ہی ان اصول کا سرچشمہ ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہمارا موقف مستشرقین سے جداگانہ ہو اور یہ کہ ہمارا موقف کسی اکیڈمی جیسا نہ ہو کہ ہم کسی التزام اور احساس ذمہ داری کے بغیر مسائل پر بحث کریں بلکہ ان کے بارے میں ہمارا اعتقاد یہ ہونا چاہیے کہ یہ چیزیں ارکان ایمان کے ساتھ مربوط اور ہماری عملی زندگی میں بڑی دسترس رکھتی ہیں۔ میں نے بچپن میں مقولہ سنا تھا:

برائے یک من علم دہ من عقل باید

اگر یہ سادہ ہو تو انسان علم کا تحقیقی فائدہ حاصل نہ کر سکے گا، اور نہ مناسب صورت میں اس کا استعمال کر سکے گا۔ میں اس میں تھوڑی سی ترمیم کرتے ہوئے کہوں گا کہ بحث و تحقیق کے ساتھ مناسب مقدار میں تقوی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ مسئلہ اسلامی علوم کا ہے جس کا دین سے گہرا ربط ہے۔ لہذا ان دینی اصول کو بحث و تحقیق کے سامنے اس طرح پیش نہیں کر سکتے جس طرح کسی لاش کو پوسٹ مارٹم کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ ہمیں بلا انصاف کا تقاضہ یہ نہیں ہے کہ ایسا ہو۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ بحث میں نقد و اعتراض استہزاء اور تمسخر اور تحقیر و تذلیل سے خالی ہو۔

جن حضرات کو بحث و تحقیق کی ذمہ داریوں کا شعور اور افکار و نظریات کی تبدیلی کا احساس ہے انہیں چاہیئے کہ وہ اپنی آراء و احکام کو قطعی اور یقینی شکل میں پیش نہ کریں، اور اپنے کسی نظریے کی توجیہ اس انداز میں نہ کریں کہ گویا وہ اس موضوع پر حرف آخر ہو، اور مزید غور و فکر کی اس میں مطلق کوئی گنجائش موجود نہ ہو بلکہ ان کا موقف اور پیش کرنے کا انداز ایسا ہو جیسے کوئی کسی نتیجے تک پہونچا اور اس وقت ایسا محسوس ہو رہا ہو کہ وہ صحیح ہے ــــ ہمارے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم غور و فکر اور بحث و مباحثے میں صبر و تحمل کا اصول اختیار کریں اور علم اور ان حاملین کا اعتراف کرنا سیکھیں جنہوں نے اپنی زندگی اور اپنی تمام تر طاقتیں اور صلاحیتیں اس راہ میں صرف کر دی ہیں۔

انتشار پیدا کرنے سے اجتناب

کچھ لوگ اپنی رائے کے اظہار میں بڑی عجلت سے کام لیتے ہیں، پھر فوراً ہی اس سے رجوع بھی کر لیتے ہیں ...... اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کر رہے ہیں لیکن پھر ان لوگوں کا کیا ہوگا جو ان کے فتووں کی اتباع کر کے اور غلطی پر عمل کر کے اس دنیا سے چل بسے؟ اور مسئلہ اس وقت زیادہ سنگین ہو جاتا ہے جب ان آراء کا تعلق دین اور عقیدے سے ہو۔ لہٰذا ضروری ہے کہ رائے کے اظہار میں صبر کا دامن ہمارے ہاتھ سے چھوٹنے، خاص طور پر جب کہ مسئلہ کا تعلق عالم دین سے ہو، تو ہمیں چاہیئے کہ تھوڑی دیر سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور و فکر کریں، اور اس فن کے ماہرین کے سامنے اسے پیش کریں۔ انکے فیصلوں کا انتظار کریں۔ ان مرحلوں سے گزرنے کے بعد ہی فتویٰ کی اشاعت ہو اور لوگوں کے منظرعام پر لایا جائے، یہ دور انتشار ہے اور انسان سست و کاہل واقع ہوا ہے۔ فطری طور پر لاپرواہی کی طرف اس کا میلان ہوتا ہے۔ اس زمانہ کی تہذیب علمی ترقی کی تیز رفتاری اور معیار زندگی میں مسلسل ترقی، یہ وہ چیزیں ہیں جس نے انسان کو آرام و آسائش کا دلدادہ اور اختلاف و انتشار کا جلد شکار ہو جانے والا بنا دیا ہے، جب یہ صورت حال ہے تو ہماری ذمہ داری ہے ہم ایسی چیزوں کے اظہار سے باز رہیں جو لوگوں میں فکری اضطراب پیدا کر سکتی ہوں یا اس میں اضافے کا سبب بن سکتی ہوں۔

زمانہ میں تغیر اور ثبات

عام طور پر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ زمانہ میں ثبات اور دوام نہیں ہے بلکہ تغیر اور انقلاب ہی کا دوسرا نام زمانہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے زمانہ دو عناصر سے مرکب ہے، تغیر اور استمرار۔ اگر زمانہ میں ان دونوں کا توازن برقرار رہے اس طور پر کہ استمرار و دوام تغیر اور تبدیلی پر غالب آ جائے یا تغیر اور انقلاب ثبات اور دوام پر حاوی و مستولی ہو جائے تو معاشرہ اور تہذیب و تمدن پر اس کے بہت برے اثرات مرتب ہوں گے، انسانی معاشرے کے لیے ان دو عناصر کا توازن و اعتدال کسی بھی کیمیائی مرکب سے زیادہ ضروری ہے۔ زمانہ میں انقلاب کی قدرت و صلاحیت اور اس میں انقلاب کا رونما ہونا ضروری ہے، اور یہ کسی ضعف یا نقص کی علامت نہیں ہے، بلکہ وہ تو قانونِ زندگی ہے، اور بقول علامہ اقبالؒ:

جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

لیکن اسی کے ساتھ زمانے میں انقلابات و تغیرات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت بھی بھرپور ہے تغیر و انقلاب کے آثار و مظاہر واضح طور پر ہمارے سامنے ہیں، اور ہم میں سے ہر شخص محسوس کر سکتا ہے کہ کتنے وسیع پیمانے پر تبدیلی رونما ہوتی ہے۔

عام اور مادی طور سے ہمیں اس کشمکش کا پوری طرح احساس نہیں ہو سکتا جو زمانہ اپنی منفرد خصوصیات اور اپنی طبیعت اور حقیقی صفت کی حفاظت کے لیے کر رہا ہے، اس کے لیے ایک خاص غور و فکر کی ضرورت ہے۔

ایک ندی کو لے لیجئے جو حرکت کا ایک نمونہ پیش کرتی ہے ——— اس کی دو موجیں بالکل ایک جیسی نہیں ہوتیں، اور اپنی گذر جانے والی موجوں کے باوجود وہ اپنے نام اور تمام خصوصیات کے ساتھ ہزاروں سال سے اپنی جگہ موجود ہے، یہ دجلہ و فرات، دریائے نیل، گنگا اور جمنا کل پچھلی صدیوں کی طرح آج بھی انہی خصوصیات کی حامل ہیں۔

اسی طرح زمانہ متحرک ہونے کے ساتھ ساکن بھی ہے، زمانہ کی یہ دونوں جوہری صفتیں ہیں، اسی طرح زمانہ اپنی دونوں بنیادی صفتوں میں سے کسی ایک کے بغیر اپنی افادیت باقی نہیں رکھ سکتا، کیونکہ مثبت اور منفی قوتیں عالم میں موجود تمام زندہ و مردہ چیزوں میں قوتِ نمو

پیدا کرتی ہیں، اور اپنے عمل اور ردِ عمل کے نتیجہ میں یہ چیزیں اپنی قدر و قیمت کو باقی رکھتی ہیں۔

دین زندگی کا محافظ ہے

میں اپنے اس عقیدے کے ساتھ کہ یہ دین دائمی و ابدی ہے کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتا کہ یہ دین کسی حال میں بھی ہر تغیر کو قبول کر سکتا ہے اور آپ لوگ بھی اس سے اتفاق نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ دین کوئی تھرمامیٹر نہیں ہے جس کا کام صرف درجۂ حرارت کو ناپنا ہوتا ہے۔ اور نہ وہ مرغ باد بیما ہے جس کے ذمہ صرف ہوا کے رُخ کو متعین کرنے کا کام ہو۔

ایسی عبارتوں کے ذریعہ دین کی تعریف نہیں کی جاسکتی اور ہمارے درمیان کوئی ایسا شخص نہیں ہوگا جو دین کا یہ مطلب سمجھے کہ اس کا کام ایک رجسٹر کی طرح ہے جو حوادث زمانہ کو بتلاتا ہے کوئی نام نہاد وضعی دین اس صورت حال کو برداشت نہیں کر سکتا۔ تو پھر اللہ کا نازل کردہ وہ سچا دین جو قیامت تک کے لیے ہے وہ کس طرح اس صورت حال کا تحمل کر سکتا ہے۔ دین تغیر و تبدیلی کو ایک حقیقت واقعہ کی طرح تسلیم کرتا ہے اور صحیح سالم انقلاب کی بناء پر امور و معاملات کے فروغ کے لیے ایک وسیع میدان فراہم کرتا ہے، دین زندگی کے ساتھ شانہ بشانہ چلتا ہے، نہ وہ اس کی جلو میں ایک خادم یا تابع کی حیثیت سے صرف چلنے والا نہیں ہے بلکہ اس کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ بتلائے کہ فلاں انقلاب انسانیت کے لیے یا اس کے پیروکاروں کے لیے مفید ہے یا مضر۔ دین اگر زندگی کے ساتھ ایک طرف چلتا ہے تو دوسری طرف وہ اس کا محافظ، گارڈ اور اتالیق بھی ہے۔ اس پر اس کی پاسبانی و نگرانی کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے ایک مربّی اور سرپرست کا یہ کام نہیں کہ اس کی سرپرستی میں جو کچھ ہے اس کے ہر عمل کو جائز قرار دے، اور اس کے تمام اچھے بُرے میلانات و رجحانات کی تائید و تصویب کرے، اور وہ جس چیز کے پیچھے بھی دوڑ رہا ہے اس پر تائیدی مہر لگائے اس کے پاس تو صرف ایک مہر ہے اور ایک سیاہی اور ایک ہاتھ ہے، اس کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ اپنی مہر کسی بھی دستاویز یا چیک پر لگا دے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ صحیح غلط کے درمیان امتیاز کرے، پہلے وہ دستاویز کی تفتیش کرے، پھر اپنا حکم صادر کرے، اگر اس میں کوئی غلطی و ضرر پائے تو دین اس کی کوشش کرے کہ نرمی کے ساتھ اسے چھوڑ دے اگر ایسا ممکن ہو یا اگر ضرورت ہو تو اس سلسلے میں قوت کا استعمال کرے، اور اگر اس کے سامنے کوئی نسخہ پیش کیا جائے اور وہ اسے نسل انسانی کے لیے

مضر سمجھتا ہے تو محض اس کی تصدیق وتائید اور مہر لگانے ہی سے باز نہیں رہتا بلکہ اس کے مقابلے کیلئے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ یہیں سے دین واخلاق کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے۔ دین اپنی ذیوٹی اور ذمہ داری سمجھتا ہے کہ غلط خیالات اور غلط کام کو روکے اور اس کی راہ میں رکاوٹ بنکر کھڑا ہو جائے۔ جبکہ اخلاق اس کے جائز و ناجائز اور اس کے ممدوح یا مذموم ہونے کی طرف محض اشارہ کر دینا کافی سمجھتا ہے۔ ہمارے بابصیرت فقہاء اور راسخین علماء کرام کی ذہانت وعبقریت زمانے کی ترقیات عرف وقیاس کے بدل جانے، نئے آلات ووسائل کے وجود میں آجانے، حوادث ومشکلات کے پیدا ہونے نئے تجربات کے سامنے آنے اور نئی تہذیب سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تلاش کرنے میں پوری طرح ظاہر ہوئی، اسی طرح فتاوی اور شرعی احکام میں حالات زمانہ کی رعایت کرنے، روح شریعت اور مقاصد شریعت کی حفاظت کرنے میں دین اسلام کی ابدیت اور اس کے وہ آخری اور پسندیدہ دین ہونے کا اعتقاد رکھنے اور اللہ رب العزت کے فرمان "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا" (المائدہ) پر کامل یقین رکھنے پر بھی ان کی ذہانت وصلاحیت کا پورا ظہور ہوا۔

اس کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیں اس عالمی فقہی کتب خانے کا وسیع تاریخی جائزہ لینا ہوگا۔ جو اسلام کی طویل تاریخ اور عالم اسلام کی وسیع مساحت پر پھیلی ہوئی ہے اگر یہ کام پوری امانت ودیانت صبر وتحمل اور غیر جانب داری اور انصاف کے ساتھ انجام دیا جائے تو علمی دینی ذہانت و عبقریت اور قانون سازی کی بےمثال صلاحیت کا اندازہ ہوگا جو سب کے لیے باعث حیرت و تعجب ہیں، اور یہ چیز اس اجتہاد اور فقہی بحث وتحقیق کے حق میں بھی مفید ہوگی جس کی ضرورت اس دور اور وسیع اسلامی معاشرے کو ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس برصغیر کے اندر ماضی قریب میں افتاء اور فقہی تحقیقات کا جو کام ہوا ہے اس پر ایک سرسری نگاہ ڈالی جائے، اور جہاں تک علمی وفقہی تصنیفات فتاوی کے مجموعوں اور حدیث وفقہ کی بحثوں کا تعلق ہے تو اس مختصر مقالہ میں انکا نام شمار کرنا بھی مشکل ہے اس کی تفصیلات معلوم کرنے کے لیے ہمارے والد ماجد حضرت علامہ عبدالحی الحسنی کی تصنیف "الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند" کی طرف رجوع کیا جائے، جسے مجمع اللغۃ العربیۃ دمشق نے شائع کیا ہے۔ یہاں پر ہم فقہ الحدیث پر علامہ ظفر احمد عثمانی کی تالیف اعلاء السنن کی طرف اشارہ

کرنے پر اکتفا کروں گا جو انہوں نے مربی جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے حکم پر تالیف کی ہے، یہ عظیم تصنیفی کام اکیس ضخیم جلدوں میں مکمل ہوا ہے۔

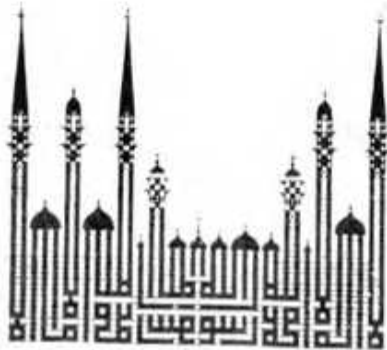
اسی طرح معاشرتی و ازدواجی زندگی سے متعلق بعض پیچیدہ مسائل کا شرعی و فقہی حل تلاش کرنے میں بھی کچھ مفید اور قابل قدر علمی کاوشیں ہوئی ہیں مثال کے طور پر مربی کبیر عالم جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ اور بوادر النوادر کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب دیوبندی مفتی اعظم پاکستان کی جواہر الفقہ تین جلدوں میں اور ان کی احکام القرآن اور شیخ عظیم مصلح مولانا عبد الشکور لکھنوی کی علم الفقہ، اور اس کے علاوہ فتاویٰ کے بہت سے مجموعے ہیں، مثلاً مفتی عزیز الرحمن سابق مفتی اعظم دار العلوم دیوبند کی عزیز الفتاوی بارہ جلدوں میں اور حضرت تھانوی کی امداد الفتاوی چھ ضخیم جلدوں میں اور مفتی عبد الرحیم لاجپوری کی فتاوی رحیمیہ چھ جلدوں میں۔

اس بابرکت تاریخی موقع پر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کا خوشی و مسرت اور احترام وعقیدت کے ساتھ تذکرہ کروں گا، یہ ایک نہایت مبارک اور برمحل اقدام تھا جو اپنے وقت پر اٹھایا گیا، اور یہ مفید تعمیری علمی و فقہی نظریے کے حق میں فتح شمار کی جائے گی، جس نے جدید فقہی گنجائش تیار کرنے اور اس ترقی یافتہ اور روز افزوں ترقی پذیر دور میں علمی کام کے میدان میں نئے گوشے کھولے اور یہ اقدام ان لوگوں کے خلاف بھی ایک دلیل ہے جو فقہی موضوعات پر اختصاص کرنے والوں پر سستی اور کاہلی، اور باہم علمی تعاون نہ کرنے اور ایک ساتھ مل کر نہ بیٹھنے کا الزام لگاتے ہیں۔

الحمد للہ اس اکیڈمی کے متعدد کامیاب اور نتیجہ خیز اجتماعات ہو چکے ہیں، اُمید کہ اللہ تعالیٰ اس مبارک سلسلے کو قائم ودائم رکھے۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل ــــ فخر و اطمنان کے ساتھ ــــ اس اجتماعی فقہی کام کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں جسے فقہ اسلامی کے ممتاز علماء کی ایک کمیٹی انجام دے رہی ہے اور وہ ہے مسلم پرسنل لا پر مشتمل ایک ایسی جامع کتاب کی تدوین جو اس ملک میں مسلمانوں کے لیے ایک دستور ہو، اور حکومت کی عدالتوں میں مقدمات کا فیصلہ کرنے اور نکاح، طلاق اور وراثت وغیرہ کے مسائل میں شرعی حکم نافذ کرنے میں حجت اور وجہ ترجیح ثابت ہو۔

یہ مثبت تصنیفی کام مسلم پرسنل لا بورڈ کی زیر نگرانی اور حضرت امیر شریعت مولانا منت اللہ

رحمانی صاحب جنرل سکریٹری بورڈ کی سرپرستی میں انجام پا رہا ہے۔ اور اس طرح اب ان لوگوں کے خلاف حجت قائم ہو جائے گی اور ان لوگوں کی زبانیں بند ہو جائیں گی جو احتجاج کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں جو قابل اعتماد اور متفق علیہ ہو۔

بیع حقوق

مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

از ـــ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید و فروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں اور ان کی خرید و فروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہوگیا ہے۔ عام طور پر فقہاء احناف بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں یعنی خرید و فروخت انہی چیزوں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں اور کسی شئی کے مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شئی ایسی ہو جس کو محفوظ کرلینا اور جس پر قبضہ ممکن ہو۔ اس لئے جو معنوی امور ہیں مثلاً علم، فنی مہارت یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ مال میں داخل نہیں۔ شامیؒ نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"المراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم (جلد ۳/ص ۳، رد المحتار)

اسی ذیل میں شامیؒ نے بحوالہ تلویح یہ لکھا ہے کہ: "منافع" ملک تو ہیں "مال" نہیں اور ملک و مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

لان الملک ما من شانہ ان یتصرف فیہ بوصف الاختصاص والمال ما من شانہ ان یدخر للانتفاع لوقت الحاجۃ

یعنی مال کا قابل ذخیرہ ہونا تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے اور بحر نے حاوی قدسی کا یہ قول نقل کیا ہے:

المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار (رد المحتار، جلد ۳/ص ۲)

صاحب درمختار نے بیع کی تعریف میں لفظ "مال" کے بجائے "شئ مرغوب فیہ" کا استعمال کیا ہے اور شامیؒ نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

"ما من شانه أن ترغب إليه النفس وهو المال" اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) میتہ (مردار) اور دم (خون) مال نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے فقہاء کی وہ تعریف جس میں بیع کو "مبادلة المال بالمال" کہا گیا ہے۔ اس تفسیر کے بعد صاحب تنویر الابصار کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا "مادی شئ" ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ حقوق ومنافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا قول سیوطیؒ نے اشباہ ونظائر میں نقل کیا ہے: "کہ ہر وہ شئ جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کردینے پر ضمان لازم آتا ہو" مال" ہے۔

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه لا يقع إسم مال إلا على ماله قيمة يباع بها ويلزم متلفه وإن قلت وما لا يطرحه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك۔ (الأشباه والنظائر للسيوطي ص ۲۵۸)

ابن القاسم الغزیؒ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

فأحسن ما قيل في تعريفه أنه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي أو تمليك منفعة مباحة على التابيد بثمن مالي۔

(حاشية الباجوري على شرح الغزي جلد ۲/ص ۳۴۳)

قاضی بیضاویؒ نے الغایۃ القصویٰ میں لکھا ہے:

البيع تمليك عين أو منفعة على التابيد بعوض مالي۔

(جلد ۱/ص ۳۵۵)

اسی طرح آگے چل کر معقود علیہ یعنی کونسی شئ بیع ہو سکتی ہے اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ، اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔

حاصل یہ کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شئ کا شئ مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں "الانصاف"

میں مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے۔ (الانصاف ، جلد ۴/ص ۲۶۰)

اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا ، دروازہ کھولنا ، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے۔ (کشاف القناع للبہوتی جلد ۳/ص ۱۴۹)

مالکیہؒ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور زرقانیؒ نے شرح موطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ بیع عین ، بیع دین اور بیع منفعہ ، مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکورۃ الصدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں :

۱۔ تو یہ کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے یا ہر وہ شئی جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو ، چاہے وہ چیزیں مادی ہوں یا نہیں خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہیں۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جاسکتا ہے ؟

۳۔ اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کردی ہے ؟ یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے ؟ بہت سی ایسی چیزیں ہوسکتی ہیں ، جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تموّل تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شئی ضروری ہوگئی ہے اور ذریعہ تموّل بھی مثلاً ریت اور مٹی جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا لیکن آج وہ ذریعہ تموّل بھی ہے اور انسانی حاجت بھی۔ فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام کرتی ہے اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں بھی خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضاء یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے

زمین کے مالک کا گراونڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی دوسری اور تیسری منزل کے تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے۔ بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبہ، شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جارہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہے بجملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کردی جاتی ہے یا نچلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ساتھ اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے۔ اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے "کم خرچ بالانشیں" کا مصداق یہ طریقۂ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شئی وجود میں آتی ہے اگرچہ وہ اشیاء مادی نہیں ہوتیں لیکن قابل انتفاع اور خرید و فروخت کا محل بنتی ہیں مثلاً ایک شخص برسہا برس کی محنت کے بعد کینسر کی ایک دوا ایجاد کرتا ہے یا مختلف صنعتی آلات کے نمونے ایجاد کرتا ہے۔ مختلف سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرتا ہے۔ تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کرکے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جن کی بازار میں قیمت ہے ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد، مصنف اور فن کار کو تحقیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جاسکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء مادی نہیں ہیں اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں۔ اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

۱۔ مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟

۲۔ اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کرلیا جائے تو کیا ہر شئی کو ذخیرہ کرنے اور قبض و نقل کی ہر شئی کے لائق علیحدہ علیحدہ صورتیں ہوں گی، یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے یعنی مادی شئی کسی الماری میں بند کی جاسکتی ہے۔ سبزیاں ترکاریاں چند گھنٹوں کے بعد خراب ہونے لگتی تھیں، اب کولڈ اسٹوریج میں سال سال بھی محفوظ رکھی جاتی ہیں

اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شئ کی شان کے مناسب ہو سکتی ہے۔ اس ذیل میں شامیؒ کی اس صراحت کو سامنے رکھنا چاہیے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقت مال نہیں کہا جا سکتا کہ کسی غلام کو ہلاک کر دینا اور قتل کر دینا جائز نہیں ہے تو شامیؒ کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا یعنی " ہر شئے سے انتفاع کی صورت اس شئ کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی"۔

ولان الانتفاع بالمال معتبر فی کل شئ بما یصلح له۔

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ مختلف اشیا کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوگی؟

مثلاً کوئی ایجاد، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کر لیا گیا ہے یا کوئی اور صورت۔

حقوق کا مسئلہ

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی کیفیت کیا ہے، اہل لغت نے جتنے معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

" لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "

" لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ "۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں: " فی اموالهم حق معلوم للسائل و المحروم "۔ مولانا عبدالحلیمؒ لکھنوی نے نور الانوار کے حاشیہ قمر الاقمار میں حق کی فقہی تعریف " الحکم الثابت شرعاً " نقل کی ہے، شیخ مصطفےٰ الزرقا نے المدخل الفقہی العام میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرکے حق کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی ہے۔

"الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة وتكليفا" یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے مثلاً نابالغ لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر اختیار تسلیم کرتی ہے یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر۔ پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہو سکتا ہے جیسے دین واجب فی الذمہ کا استحقاق اور غیر مالی ہو سکتا ہے جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق، اس اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے خارج ہو جاتی ہیں جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کر سکتا ہے' یا "ارض الموات" پر تصرف یا ٹرین کے عام کمپارٹمنٹ اور مسجد کی صفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے۔ مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیز پر اگر کوئی شخص قبضہ کر لیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہو جاتا ہے جسے "حق اسبقیت" کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار و تسلط کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی شخص پر بھی ہو سکتا ہے اور کسی شیٔ معین پر بھی جیسے حق ولایت میں شخص پر، حق حضانت میں بچہ پر، اور حق ملکیت میں کسی شیٔ معین پر، ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہو سکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

شخص حقیقی اور شخص اعتباری، شخص اعتباری وہ ادارے کمپنیاں، اوقاف اور مساجد و مدارس وغیرہ ہیں جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات بھی ہوتے ہیں اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں —— حق کی تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں جیسے عبادات یا جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق۔ اس طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔ حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیاء کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ شاید اسی لئے فقہاء احناف حقوق کو مال کے برابر میں ذکر کرتے ہیں۔

حقوق کی قسمیں

حقوق مالی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مالی بھی۔ پھر حق مالی یا حق شخص ہوگا جو دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنا پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا ذمہ دار ہوگا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو جیسے بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کر دینے کا ذمہ دار ہے۔

حق عین سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شئے کے درمیان آتا ہے جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش یا اسے فروخت کرنے کا حق۔ اسی طرح کسی خاص زمین پر گذرنے یا پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جا سکتا ہے جو موجودہ تمدنی اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے اس عہد کا قانون انہیں "حقوق ادبیہ" (INTELLECTUAL PROPERTY) ـــــــ کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں یا صنعت و حرفت سے، آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر و اشاعت کو ذریعہ آمدنی بنا سکتے ہیں اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل و اخبارات، تصنیفات و فارمولے، اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شئے پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تمول ہے، اس لئے اس کو مال کا درجہ ملنا چاہئے۔ یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کر لی ہے کہ اس نام کی ایک قیمت ہو گئی ہے، اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ کی جانی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جا سکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ ضرر جوار سے وہ شخص محفوظ رہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی

مشروعیت اصالتاً ہے، مثلاً ایک شخص اوقاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ واقف کی صراحتوں کے ذیل میں ہے پس یہ حق رفع ضرر کے لئے نہیں بذات خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے وہ کہتے ہیں: حقوق شرعیہ وہ ہیں جن کا ثبوت نص سے ہو اور حقوق عرفیہ جن کا مدار ثبوت محض عرف و تعامل ہو اس لئے کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شرعیہ سے تو نہیں ہوتا لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق تسلیم کرتی ہے جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہے جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب وغیرہ۔ ان حقوق کو فقہاء احناف حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے حق اسبقیت کہا جاتا ہے یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کرلیتا ہے تو اس اولویت کی وجہ سے اس شئی پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہوجاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک اختیار عطا کرتا ہے مثلاً کسی غیر مزروعہ زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی یا قابل زراعت بنالیا یا اس کا احاطہ کرکے قبضہ و دخل میں لے لیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جاسکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے۔ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے "حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ"۔

اور دونوں ہی قسم کے حقوق یا اصالتاً ثابت ہوں گے یا دفع ضرر کے لئے۔ اس ذیل میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں یا حقوق فروخت کردیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی جائے یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دستبردار ہوجائے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور

میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی تمدنی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے، انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱۔۔۔ بیع کی حقیقت کیا ہے؟

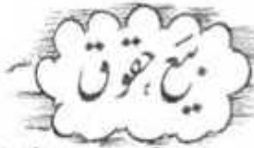
۲۔۔۔ مال کی حقیقت کیا ہے؟

۳۔۔۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے؟

۴۔۔۔ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے، اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے؟

۵۔۔۔ حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا ہے، یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف و رواج میں بیچے اور خریدے جارہے ہیں بے حد ضروری ہے۔

براہ کرم مندرجہ بالا سوالات پر اپنے تحقیقی جوابات سے مستفید فرمائیں۔ نیز ایک ایسا اصولی ضابطہ مرتب فرمائیں جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہو کر سامنے آجائے کہ کونسی قسم کے حقوق کا معاوضہ بصورت بیع یا بصورت تنازل عن الحق (دستبرداری) وصول کیا جاسکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید و فروخت اور معاوضہ لینا بہرحال درست نہیں ہوگا۔

مجھے یقین ہے کہ جناب والا اپنا قیمتی وقت صرف فرماکر اس اصولی مسئلہ پر اپنی قیمتی تحریر سے شرکاء کو مستفید ہونے کا موقع دیں گے۔

اسلام واحد، جامع اور مستقل دین ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الدین عند اللہ الاسلام (آل عمران ۱۹)

بلاشبہ دین (حق اور مقبول) اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ اسلام جامع اور مستقل بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے علاوہ بقیہ ہر دین قابل رد ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ وھو فی الآخرۃ من الخاسرین (آل عمران ۸۵)

"اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کرے گا تو وہ اس سے مقبول نہ ہوگا اور وہ آخرت میں تباہ کاروں میں ہوگا۔"

اور اس کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اسلامی کے ساتھ زمین پر خلافت کبریٰ قائم فرمائی ہے، جو ملت صحیحہ پر مشتمل ہے جن کے مابین ارتفاقات صحیحہ قائم ہیں اور ان میں وہ تمام امور ان کی مخصوص صورت حال، تقدیر، ہیئت، ترجیحات اور تلازمات شامل ہیں۔ جن کا ذکر شاہ صاحب نے اس طرح فرمایا ہے۔

فلما کان بقیۃ الملۃ الصحیحۃ ابقاہ وسجل علی الاخذ بہ وضبط لھم العبادات بشرع الاسباب والاوقات والشروط والارکان والآداب والمفسدات والرخصۃ والعزیمۃ والاداء والقضاء وضبط لھم المعاصی ببیان الارکان والشروط بشرع فیھا حدودا ومزاجر او کفارات بین لھم الدین ببیان الترغیب والترھیب وسد ذرائع الاثم والحث علی مکملات الخیر الی غیر

وذلك مما سبق ذكره وبالغ في اشاعة الملة الحنيفية وتغليبها على الملل كلها وما كان من تحريفاتهم نفاه وبالغ في نفيه وما كان من الارتفاقات الصحيحة سجل عليه وأمر به وما كان من رسومهم الفاسدة منعهم عنه وقبض على أيديهم وقام بالخلافة الكبرىٰ وجاهد بمن معه من دونهم حتى متم أمر الله (حجة الله البالغة ج ۱ صفحہ ۱۰۸)

یہی وہ بات ہے غالباً جس کا ذکر حدیث شریف میں اس طرح آیا ہے۔

بُعِثْتُ بالملة السمحة الحنيفية البيضاء

ملت صحیحہ میں ارتفاقات صحیحہ پر قائم خلافت کبریٰ کی اصولیات میں داخل صفات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الطہارۃ (۲) الاخبات (۳) السماحۃ اور (۴) العدالۃ

طہارت عبارت ہے انشراح، سرور اور انس سے۔ الاخبات عبارت ہے حیرت، خشوع، وخضوع اور تجلیات الٰہیہ سے۔ السماحۃ عبارت ہے عفت، جد وجہد، صبر، عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سے۔ اور العدالۃ عبارت ہے ادب، کفایت، حریت، سیاست مدنیہ اور حسن معاشرت سے۔

اس اعتبار سے ایمان کے دو شعبے قرار پاتے ہیں۔ ایمان کا پہلا شعبہ وہ ہے جس کی چاروں طرف دنیا کے احکام گھومتے ہیں جو جان اور مال کی عصمت سے متعلق ہیں اور ظاہر میں انقیاد سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم على الله۔

ایمان کا دوسرا شعبہ وہ ہے جس کی چاروں طرف نجات، فوز، درجات کے احکام جو آخرت سے متعلق ہیں گھومتے ہیں جس میں اعتقادات حق، عمل صالح اور عادات فاضلہ سب داخل ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له۔

اور اس مجموعہ کو الاحسان سے تعبیر کیا گیا۔ اور تمام چیزوں اور امورات کو اس کے شعبے قرار دیئے گئے۔ الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان۔

مذکورہ امور سے الگ ہٹ کر نہ تو اسلام کو دیکھا جا سکتا ہے، نہ شریعت کے قوانین مستنبط کئے جا سکتے ہیں۔ اور نہ ان قوانین کا انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نفاذ کیا جا سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہم ان مسائل میں کیوں غور و فکر کر رہے ہیں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمان بہ حیثیت انسان اس زمین پر رہتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ وہ اللہ کے احکامات کے مطابق زندگی گزارے، ساتھ ہی ساتھ وہ معاملات میں اپنے ماحول سے متعلق ہے لہٰذا ایسی حالت میں اسے شریعت کے مطابق مسائل کا اصدار کرنا پڑتا ہے، اور اسے سمجھنے اور حلال و حرام کی تمیز کر کے چلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ آج حاملین قرآن و سنت عام طور پر جس طرح کی زندگی گذار رہے ہیں ان میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پھیل کر ساری دنیا کو محیط ہے۔ اور اب اس کی زندگی پر عالمگیر حادثات و واقعات کا براہ راست اثر پڑتا ہے۔

(۲) معاملات کے شعبے میں اکثر و بیشتر حصوں پر وہ نظام عصر نافذ و رائج ہے جس کی بنیاد اسلام کے بجائے کفر ہے۔ جس کے سبب زمانے میں اجتماعی و انفرادی سطحوں پر غیر عادلانہ نظام اور قدریں رائج ہیں۔

سوال ہے کہ ایسی صورت حال میں شریعت میں غور و فکر اور مسائل و احکام مستنبط کرنے کا رخ کیا ہونا چاہئے اور ہمارے لئے احسن راہ کون سی ہے؟

یہاں یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ اسلام جامع، مکمل اور مستقل دین ہے۔ اور اس کی کوئی بھی تعبیر و تعمیل فساد کا موجب ہو سکتی ہے جو اس کی جامعیت، کلیت، قطعیت اور استقلال کو مجروح کرتی ہو۔

ایسی حالت میں مسائل شرعیہ میں غور و فکر اور تعبیر و تنفیذ کا رخ کیا ہو؟ توسیع یا تطبیق۔ توسیع سے مراد ہے زندگی کی انفرادی اور اجتماعی شعبوں کے بعض حصوں میں باقی اور رائج احکامات و قوانین شرعیہ کو ممکنہ حد تک توسیع دینا اور دیگر شعبہائے زندگی میں شریعت کو اس کی اپنی روح، معنویت اور ترجیحات کے عین مطابق رائج و نافذ کرنا اور تطبیق سے مراد ہے شعبہائے زندگی میں جہاں اسلام کا نظام قوانین رائج نہیں ہیں وہاں اس میں اور شریعت میں غور و فکر کر کے ایسی راہ تجویز کرنا اور

ایسے طریقے وضع کریں جو ایک طرف حلال یا کمال درجہ میں مکروہ ہوں اور دوسری طرف عصری نظام
میں چلنے کی گنجائش پیدا کرتے ہوں۔ اور عدم ارتفاقات میں مسلمانوں کے لئے گنجائش پیدا کرتے
ہوں یا عصری نظام میں زندگی بسر کرنے کے لئے مطابقت پیدا کرتے ہوں۔

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ سوچنے کا یہ رخ تو وہی ہے جسے یہاں توسیع سے تعبیر کیا گیا ہے
بلاشبہ اس میں وقتی طور پر اور ضرورتاً اس کی گنجائش ہے کہ عصری غیر عادلانہ نظام کی بعض صورتوں
کے لئے عامۃ المسلمین کے لئے ایسی تجاویز پیش کی جائیں تاکہ وقتی طور پر مسلمان ضرورتاً اہون یا کمتر
برائی کو اختیار کریں یا ایسی وقتی شکل نکال لیں جو غیر عادلانہ نظام میں زندگی گزارنے کی حقیقی
ضرورتوں کے پورا کرنے میں معاون ہوسکے۔ لیکن شریعت کا رجحان اس باب میں اپنی جگہ واضح ہے کہ
وہ بندوں کے لئے تنگی کے بجائے آسانی پسند کرنے کے باوجود اس طرف زیادہ مائل ہے کہ عند الضرورت
اباحت محذورات میں توسیع کی بجائے ضرورات کی تعیین و تحدید میں سختی کی جائے۔ اس حدیث نبوی
کا رجحان کہ۔

العبادة في الهرج كهجرة الي ....

یا حدیث نبوی [illegible] ـ غالباً اسی جانب ہے۔

احتیاط کے اسباب

گزشتہ تین صدیوں سے اور بالخصوص بیسویں صدی کی مخصوص صورت حال میں چند ایسی
بنیادی تبدیلیاں واقع ہو گئی ہیں یا حالات نے ایسے رخ اختیار کر لئے ہیں کہ شرعی احکامات میں
توسع کے باب میں چند ایسی نزاکتیں پیدا ہو گئی ہیں جنھیں کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جا سکتا
مختصراً انھیں مندرجہ ذیل امور پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) نظام عصر جو ہماری انفرادی و اجتماعی زندگی کو یکساں اور ہمہ گیر طور پر متاثر کر رہا ہے اور
جس پر اس کی گرفت مضبوط تر ہے اساسی اور بنیادی اعتبار سے اسلام سے متضاد ہی نہیں مخالف
ہے۔ اسلام نظام عادلانہ ہے، اس کی روح ربانی ہے اور اس کی ترجیحات مخصوص ہیں۔ اس کے
برعکس نظام عصر غیر عادلانہ ہے، اس کی روح شیطانی ہے اور اس کی ترجیحات اسلام کے بالکل
بالعکس ہیں۔ باوجود اس کے کہ انسانوں میں پائے جانے والے ہر نظام میں انسانی قدریں کسی نہ
کسی درجے میں پائی جاتی ہیں۔

(۲) زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق معلومات، علوم اور ان میں مستعمل الفاظ و اصطلاحات سب ہی دہری معنویت اور اس کے تلازمات رکھتے ہیں جو نظام عصر کی روح کے مطابق ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم زندگی کے کسی مسئلہ پر شرعی نقطۂ نظر سے بھی غور کرتے ہیں تو کسی نہ کسی درجے میں Confusion کے شکار ہو جاتے ہیں اور الفاظ و اصطلاحات کی اس معنویت اور اس کے متعلقات سے براہ راست یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے پائے جاتے ہیں جو نظام عصر میں رائج ہیں اور احکامات اسلامی کا انطباق اسی معنوی فضا میں رہتے ہوئے کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے لئے غور و فکر اور کسی نتیجے تک پہنچنے میں یہ نکتہ ہمہ گیر طور پر ہمیں متاثر کرتا ہے۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔

(۳) ہم معاشرے میں رائج اور شائع معلومات کے جس ذخیرے پر انحصار و اعتماد کرتے ہیں اور عصر حاضر کے تمام امور کو ان کی حقیقت معلوم کرنے، ان کا حکم لگانے اور ان سے استفادہ کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرنے کے لئے جن معلومات (Information) کا سہارا لیتے ہیں وہ ہماری ضرورتوں کے لئے ناکافی، غیر ثقہ اور بسا اوقات گمراہ کن ہیں اور اس میں معلومات کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل عناصر پائے جاتے ہیں۔

(۱) Disinformation

(۲) Misinformation

(۳) Uninformation

(۴) Arbitrary angle of information

(۵) Arbitrary piece of information

وغیرہ وغیرہ۔

علوم اور معلومات کے میدان میں یہ فساد اس قدر رچ بس گیا ہے کہ کسی شئے سے متعلق پھیلی اور پائی جانے والی معلومات کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے۔ تاریخ انسانی میں یہ غالباً پہلا نظام ہے جس کی بنیاد جھوٹ اور فریب پر ہے۔ اس ذیل میں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں جن کا تعلق طب، معاشرت اور معاشیات سے ہے۔

۱- طب

بظاہر نسل انسانی کی مادی، جسمانی اور نسلی ترقی کے لئے شرح اموات کو کم کرنے اور دوسرے امور کے لئے کئی تجاویز پیش کئے جاتے ہیں جن سے طب کی کتابیں انیسویں اور بیسویں صدی میں

بجھری ہوئی ہیں۔ یہ ایک تحریک ہے جسے اب مغربی علم کے مراکز سے نکل کر ایوانِ حکومت میں جگہ مل گئی ہے اور کم و بیش ہر حکومت شد و مد سے ان معلومات کو عام کرتی اور پھیلاتی ہے جس سے اس کی اہمیت کا احساس ہو۔ انھیں مان لینا علم اور ترقی یافتہ ہونے کی علامت سمجھی جاتی ہے اور رد ماننا جہل و دقیانوسیت اور بے جا مذہبی بد دماغی تصور کیا جاتا ہے۔ ان کے مطابق نسل کی بہتری کے لئے کم شرح پیدائش، Caesarian operation, بڑی عمر میں شادی، ایک بچہ کے بعد دوسرے بچے تک خاصا وقفہ وغیرہ ہیں۔ ان کے پیچھے کئی باتیں کہی جاتی ہیں۔ (۱) زچہ کی صحت کی بہتری کے لئے (۲) زچگی کی موت سے بچانے کے لئے (۳) نسلی طور پر بہتر اولاد کے لئے (۴) بچہ کی صحت کے لئے (۵) بچہ کی پیدائش کے وقت موت سے بچانے کے لئے، وغیرہم۔ جب کہ حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ اور مغرب کو اس کا علم ہے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا حقیقت کی اس معلومات کے ساتھ مذکورہ Disinformation, Misinformation, Uninformation وغیرہم کا معاملہ کیا گیا۔ تحقیقات سے جو حقیقت مغرب کو معلوم ہے اسے ملاحظہ فرمائیں۔

"Of some importance is the question of early pregnancy .... Picard (1903 Paris)..... He found that, although the pelvis is certainly not yet fully developed in very young girls, the joints and bones are much more yielding than in the adult, so that parturition, far from being more difficult, is usually rapid and easy. The process of labour itself is essentially normal in these cases, and even when abnormalities occur (low insertion of the place is a common anomaly) it is remarkable that the patients do not suffer from them in the way of common among olden women. The average weight of the child was three Kg. or about 6 lb. 9 oz.———
The recovery of mother was, in every case, absolutely normal the fact that these young mothers become pregnant again more readily then primipara of a more mature age further contributes to show what child which below, the age of sixteen is in no way injurious to the mothers"- In London, Hubert Robert Speaking of the wide experience of the Queen Charlotte's Hospital, points out that, "as far as labour is concerned, in very young subjects they do very well indeed ——— and they often bear children of fine size without instrumental aid.

It is clear that young mothers do remarkably will, while there is no doubt that they often bear unusually fine infants. It is not only physically that the children of young mothers are superior. Marro has found that the children of mothers under twenty one are superior to those of old mothrs both in conduct and intelligance provided the fathers are not too old or too young".
"(See in Relation to Society"
Havelock Ellis, studies in The Phychology of Sex Vol-VI, 294-95
London 1946 w.m. Heineman
Medical Books limited)

یہاں ایک مخصوص بات کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا ہوں جو نظام عام طور پر دو سطحوں سے
عبارت ہے اول Micro Level اور دوم Macro Level اور ان کی بھی اصول یا مختلف
فروعات ہیں (اگرچہ یہ دونوں الفاظ اس معنویت کو پوری طرح واضح نہیں کر سکتے ہیں جو میں کہنا
چاہتا ہوں)
Micro Level انفرادی سطح سے خواہ ادارہ کے اعتبار سے اور Macro Level اجتماعی
سطح سے افراد یا ادارہ جات کے اعتبار سے۔

یہاں ان میں سے ہر ایک کی اپنی معنویت و ترجیحات اور مخصوص دائرے ہیں ان میں
باہم توافق اور تطابق اور توازن بھی پایا جاتا ہے اور تنہا کوئی ایک جائزہ صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچا سکتا
میں محسوس کرتا ہوں کہ ہم Macro سطح کو سر دست یکسر نظر انداز کرتے ہوئے صرف Micro
سطح پر اسلام کے احکامات سے متعلق غور و فکر کرنے کی طرف کوشاں ہیں اور ان میں سے بھی ان
امور کو زیر بحث لاتے ہیں جو اگرچہ آج بہتر طور پر رائج اور موثر ہیں مثلاً بینک، بینکاری، سود و اضافہ
کی پیوندکاری، Trade Marks، Currency Notes، Copy Rights وغیرہم
جو خود نظام عصری اپنی مخصوص پیداوار ہیں اور جن کی حیات و علیت اس کی مخصوص ترجیحات کے اندر
ہی ممکن ہے۔ درآں حالیکہ نظام عصر کے جزئیات کے تغیر و تبدل کے ساتھ ان کی ہیئت، طریق کار اور
Scope میں خود ہر وقت تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اور اسلام کے دائرے میں خود اس کی علیت کے
سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اور دوسری طرف نظام عصری ان مذکورہ امورات کے Macro Level
کو یکسر نظر انداز کر کے جس سے ان امورات سے متعلق اسلام کے Macro Level پر ان کی
حیثیت کلی اور علیت کا اظہار نہیں ہو پاتا ہے۔ ایسی صورت حال کے ساتھ میری رائے میں پوری
کوششوں کا مرکز بدل جاتا ہے اور ترتیب سے ہٹ کر تطبیق کی طرف بات کے چلے جانے کا خطرہ محسوس
ہوتا ہے۔ جبکہ ان امورات میں سے کسی کو بھی یعنی مثلاً Banking، Bank، Trade Mark، Copy Right
وغیرہم کو Micro یا Macro کسی ایک سطح پر دوسری سطح سے یکسر آزاد ہو کر یا صرف نظر کر کے دیکھا ہی
نہیں جا سکتا۔ الا یہ کہ ایک کو Understood اور تسلیم شدہ مان لیا جائے۔

مسئلہ زیر بحث کے مطابق۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل
ہے اور جنھیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی، اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے انھیں پیش نظر رکھتے

ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

(۱) بیع کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے؟

(۳) قابلِ ادخار ہونے کا مفہوم کیا ہے۔

(۴) حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں؟

(۵) حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟

ان امور پر بحث کرنے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے قبل چند تنقیحات ضروری ہیں۔

(۱) غور و فکر کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ اصولیات و فروعات اور ان میں Macro اور Micro ہر دو سطحوں پر غور ہو اور نقطہ نظر Comprehensive Holistic ہو۔ لہٰذا مسئلہ مذکورہ میں اسلام کی اصولیات و فروعات اور شریعت میں موجود ہر نکتہ کا احصاء ہونا چاہئے۔

(۲) مذکورہ عصری الفاظ و اصطلاحات اور شرعی و معروف اصطلاحات کے اشتباہ (Confusion) اور ان کی باہم آمیزش کو ملحوظ رکھنا اور دونوں کو واضح طور پر الگ الگ رکھنا ضروری ہے۔

(۳) مذکورہ مسائل کو خالص اسلامی فضا اور ترجیحات کی روشنی میں دیکھا جائے۔

ان تنقیحات کے مطابق کئی باتیں غور طلب ہیں۔

(۱) سوالات کی ترتیب اور ان کا Emphasis اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عصری معاشیاتی نظام کی اصطلاحات Price Tansaction Wealth, Economic goods اور اس سے ملتے جلتے شرعی اصطلاحات میں زبردست Confession کام کر رہا ہے۔

(۲) (معذرت کے ساتھ) بعض چیزوں مثلاً Copy right Transaction of services Trade Mark کے بارے میں شرعی حکم معلوم کرنے کی بجائے اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ ان کی گنجائش نکالی جائے۔

ورنہ سوالات کا انداز اور ترتیب مختلف ہوتی۔

لہٰذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان ہم شکل الفاظ و اصطلاحات جو عصر حاضر کے معاشی نظام میں مستعمل ہیں اور شریعت و فقہ میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن جو اپنی معنویت کے اعتبار سے بالکل الگ

ہیں کی توضیح ہو. بحث کو مختصر رکھنے کے لئے صرف دو الفاظ زیر بحث لائے جاتے ہیں. مال اور اشیائے نافعہ جس کے تحت حقوق اور صلاحیت وغیرہ بھی آتے ہیں۔

نظامِ عصر

تعریف مال:

نظام عصر کے تصورات کے تحت مال کے لئے کئی الفاظ رائج ہیں، جو کسی نہ کسی درجے میں ایک دوسرے کے مترادف ہیں. مثلاً Wealth, Goods Economy Goods Desirable Things

Wealth کی تعریف ہے، مارشل کا قول ہے۔

"All wealth consist of desirable things"
(Principles of Economics, P.45)

کی تعریف کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں۔

"Things which satisfy human wants directly or indirectly". (Principles of Economics P.45)

لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہر Desirable things Wealth نہیں ہے. اس لئے وہ ایک ایسے Desirable thing کو جو Wealth ہے ایک اصطلاح سے موسوم کرتے ہیں. اور وہ goods ہے

اب وہ Desirable things or Goods کی تقسیم فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

"Desirable things or goods are material or personal and immaterial or non-material"
(P.45)

Materail things کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

Material goods consists of useful material things and of all rights to hold, or use, or derive benefits from materail things, or to receive them at a future time. Thus, they include the physical gifts of nature, land and water, air and climate the product of agriculture, mining, fishing and manufacture; buildings, machinery and implements; mortages and other bounds; shares in public and private companies, all kinds of monopolies, patent rights, copyrights; also rights of way and other rights of usage. Likewise opportunities of travel, access to good scenery, [illegible] of material of material facilities, external to a man; though the faculty to appreciate them is internal and personal."

NON MATERIAL THINGS کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

Non-material things "A man's non-material goods fall into two classes. One consists of his own qualities and faculties for action and for enjoymet; such for instance as business ability, professional skill, or the faculty of deriving recreation from reading or music. All these lie within himself and are called internal. The second class are called external because they consist of relations beneficial to jim with other peoples. Such, for instance, were the labour dues and personal services of various kinds which the ruling classes used to require from their serfs and other dependents. But these have passed away; and the chief instances of such relations benificial to their owner now-a-days are to be found in the goodwill and business connections of traders and professional men."
(P. 45-46)

اس طرح WEALTH - GOODS کی جو جامع تعریف اپنی کیفیات کے اعتبار سے ہو سکتی ہیں وہ اس طرح ہے

Wealth, goods
" A stock of goods existing at a certain time that conform to the following requirements: (i) they must possess utility, that is they must have hield satisfaction, (ii) they must have a money value, (iii) they must be limited in supply; and (iv) it must be possible to transfer their ownership from owe person to another. All wealth must be owned by soweoul, either by individuals or by groups or by the community as a whole".

(A Dictionary of Economics and Commerce")

نظامِ عصر کا تصورِ مال

ان تعریفات سے روئے ارضی اور اس کی فضا میں پائی جانے والی ہر نفع چیز مال شمار ہوتی ہے۔ یہ دراصل عکس ہے اس تصور کا جس پر یہ "نظام" قائم ہے۔ ان تصورات کو اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ساری زمین اور اس پر پائے جانے والے تمام وسائل کا مالک کل وحقیقی انسان ہے۔

(۲) زیادہ سے زیادہ فلاح زیادہ سے زیادہ اشیا پر ملکیت پر منحصر ہے۔

(۳) ملکیت سے انتفاع کیا جانا چاہئے۔

(۴) انتفاع کی شکل زر کی شکل میں معاوضہ ہے۔

(۵) لہٰذا زیادہ سے زیادہ فلاح یاب ہونے کے لئے ہر شے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا جائے۔ یعنی اس کا Commercialisation یعنی Pricing ہو۔

(۶) کسی کی ملکیت سے دوسروں کے لئے انتفاع کی صرف ایک شکل ہے اور وہ ہے قیمتاً مبادلہ یعنی ہر شے کی Selling and buying

(۷) لہذا دنیا میں ہر شے صرف قابل فروخت اور قابل خرید ہے۔

ان تصورات کا بنیادی ماخذ تصور توحید کا انکار ہے جس کے تحت اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ذاتیہ (الحیاۃ، والقدرۃ، والعلم، والکلام، والسمع، والبصر، والارادۃ) اور صفات فعلیہ (التخلیق، الترزیق، الانشاء، والابداع، والصنع) کا انکار لازم آتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس بنیاد پر ارتقا پانے والے نظام ہر سطح پر ربانی نظام کے خلاف ہے۔

اسلام میں مال اور تصور مال

اسلام کا تصور مال نظام عصر کے تصور مال سے بالکل الٹا اور مخالف ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مال کی تعریف کرنے سے قبل اسلام کے تصور مال کی وضاحت کر دی جائے جس سے خود بخود فقہاء کے ذریعہ مال کی تعریف متعین کرنے کا مفہوم اور مال میں پائی جانے والی صفات اور اس سے متعلق احکام کی علت واضح ہو جائے۔

اسلام کے تصور مال کے پیچھے مندرجہ ذیل امور قابل توجہ ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ بدیع، خالق اور مدبر ہے۔ اس ذیل میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

اعلم ان اللہ تعالی بالنسبۃ الی ایجاد العالم ثلاث صفات مترتبۃ، احدھا الابداع وھی ایجاد شئی لامن شئی فیخرج الشئی من کتم العدم بغیر مادۃ والثانیۃ الخلق وھو ایجاد الشئی من شئی ـــ والثالثۃ تدبیر العالم المولید وھو جعلہ الی تعیین حوادثھا موافقۃ للنظام الذی ترتضیہ حکمتہ مفضیۃ الی المصلحۃ التی اقتضاھا جودہ (حجۃ اللہ البالغۃ)

(۲) اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے زمین پر معایش بنایا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وجعلنا فیھا معایش (اعراف ۱۰)

وجعلنا لکم فیھا معایش ومن لستم لہ برازقین (الحجر ۲۰)

نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا (زخرف ۳۲)

(۳) زمین اور اس میں موجود سارے معایش کی حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وللہ ما فی السمٰوٰت والارض ـــ ـ ـ ـ

(۴) معایش میں فرق اللہ کی حکمت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ورفعنا بعضہم فوق بعض درجات لیتخذ بعضہم بعضا سخریا (زخرف ۳۲)

(۵) ان معایش کا انسان کے لئے انتفاع مباح کیا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولکم فی الارض مستقر ومتاع الیٰ حین (البقرۃ ۳۶، الاعراف ۲۴)

اور اس میں ان کے لئے اختصاص مقرر کیا گیا ہے جسے عام طور پر ملکیت کہتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من احیا ارضا میتۃ فہی لہ۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی اصل وہ ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ سب خدائے تعالیٰ کا مال ہے۔ اور فی الحقیقت اس میں کسی کا حق نہیں ہے مگر چونکہ خدا تعالیٰ نے زمین اور زمین کی چیزوں سے نفع حاصل کرنے کو مباح کیا ہے۔

(۶) یہ معایش اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق قابل انتفاع ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فما اوتیتم من شیٔ فمتاع الحیٰوۃ الدنیا (الشوریٰ ۳۶)

(۷) معایش کے لئے حیازۃ اموال اباحۃ اور اس میں استنماء کے لئے معاونت ضروری ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ ہاں شرط ہے کہ ایک دوسرے پر تنگی نہ کریں جس سے تمدن کا فساد لازم آئے۔

(۸) اس لئے استنماء خلاف ضابطہ ممنوع ہے۔ مثلاً استنماء بغیر معاونت جیسے قمار اور رضامندی بجبر مثلاً سود۔

(۹) عام انتفاع کی اشیاء پر ملکیت درست نہیں کیونکہ ضرر عام کا موجب ہے۔ جیسے حدیث شریف میں ہے۔ لاحمیٰ الا للہ ورسولہ۔ گھاس، ہوا، پانی، مٹی اسی ذیل میں ہیں۔

(۱۰) معایش میں فرق اور اس کے تحت پیدا ہونے والی صورت حال خواہ ضرورتاً ہو یا حرص یا کسی اور سبب سے، کو رفع کرنے کے لئے (۱) مزاحمت کو ممنوع اور (۲) ایک دوسرے کی ملکیت سے انتفاع کے لئے مبادلہ و رضاعت اور تبرع اور تعاون کا حکم من اللہ وضع کیا گیا۔

(۱۱) زمین پر پائی جانے والی اشیاء دو اقسام کی ہیں۔ حلال اور حرام۔ تمام حلال متاع معایش ہیں۔ اور حرام کی دو قسمیں ہیں۔ حرام لعینہٖ اور حرام لغیرہٖ۔ تمام حرام لعینہٖ اپنی اس شکل میں معایش نہیں۔ خون، سور اسی میں داخل ہیں۔

(۱۲) انتفاع اور نمو کے اعتبار سے تمام معایش چار قسموں کی ہیں۔ (۱) الاموال النامیۃ جس میں (۱)

اموال النامیہ والصامتہ (۲) اموال زروعہ اور (۳) اموال تجارت آتے ہیں۔

(۲) الاموال الدفوریا المخزونہ (۳) اموال النافعہ اور (۴) رقوں کا تعین

(۱۳) ملکیت قابل انتفاع معائش دو شکلوں میں پائے جاتے ہیں (۱) بصورت عین اور (۲) بصورت غیر عین۔

(۱۴) ایک دوسرے کی بصورت عین زیر ملکیت قابل انتفاع معائش سے انتفاع کی شکل مبادلہ اور اس کے تحت تمام امور مثلاً بیع وغیرہم اور تبرع اور اس کے تحت تمام امور مثلاً صدقہ، ہدیہ، وصیت ہبہ، عاریت کے ذریعہ ہے۔

(۱۵) ایک دوسرے کی بصورت غیر عین زیر ملکیت قابل انتفاع معائش سے انتفاع یا ایسے انتفاع جس میں معائش بصورت مال یا غیر مال دونوں پائے جاتے ہوں کی شکل معاونت یا تعاون اور اس کے تحت تمام امور مثلاً مضاربت، مفاوضہ، عنان، شرکۃ الصنائع، مساقاۃ، مزارعت، مخابرہ اور اجارہ (خواہ غالب مبادلہ یا غالب معاونت) ہے۔

(۱۶) مندرجہ ذیل کو مال کی شکلوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

(الف) بحیثیت معیار یعنی (۱) ذوات الاثمان (سونا چاندی گیہوں) (۲) ذوات القیمی (رگائے بیل وغیرہم)

(ب) بحیثیت قیمت یعنی (۱) ثمن خلقی (سونا چاندی) (۲) بیع (ثیاب دواب) (۳) ثمن رو ثمن من وجہ بیع (مکیلات، موزونات، عددیات متقاربہ) اثمان مصطلحہ۔

اب ہم ذیل میں فقہائے امت کی آراء اور اس کے مفاہیم سے بحث کرتے ہیں۔

دنیا میں پائے جانے والے تمام زیر ملکیت معائش میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو قسموں کی ہیں یا دو شکلوں میں پائی جاتی ہیں۔

(۱) عین کی شکل میں مثلاً گیہوں، سونا وغیرہم۔

(۲) مطلق مباح منفعت اور صلاحیت کی شکل میں مثلاً مردور طاقت، قوت بازو، مزدوری وغیرہ۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اموال یعنی اعیان اور منفعت خواہ مطلق مباح منفعت ہو یا صلاحیت میں الگ الگ علتیں پائی جاتی ہیں۔

اعیان میں پائی جانے والی علتیں۔

(۱) اعیان میں پائی جانے والی پہلی علت یہ ہے کہ وہ مکلف نہیں (غلام یا لونڈی اگرچہ اس معیار پر

نہیں لیکن غالباً وہاں موانع تکلیف یا عوارض کے اعتبار سے غیر اختیاری موانع کا پایا جانا ثابت ہے۔

(۲) اعیان میں عینیت پائی جاتی ہے اور اس عینیت کی ہلاکت عین کی ہلاکت ہے۔

(۳) عینیت پر گرفت قبضہ ممکن ہے۔

(۴) اعیان کے مبادلہ پر ہمیشگی کا حکم لگ سکتا ہے۔ یعنی اعیان کی ملکیت ہمیشہ کے لئے منتقل کی جاسکتی ہے۔ ایسا حکم معلوم ہوسکتا ہے۔

(۵) اعیان کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد اور کسی دوسری شے سے کلیتہً منفصل ممکن ہے۔

منفعت یا صلاحیت میں پائی جانے والی علتیں۔

(۱) بعض منفعت مکلف ہوسکتے ہیں۔ مثلاً صلاحیت انسان کہ خود انسان اپنی جگہ مکلف ہے۔ خواہ وہ صلاحیت کا مفید استعمال کرے یا نہ کرے۔

(۲) منفعت میں عینیت پائی جاسکتی ہے مگر منفعت اس کا عرض ہو جو غیریت کا حامل ہے۔ لہٰذا وہاں دو صورت واقع ہوسکتی ہے۔ عین کے ہلاک ہونے اور بظاہر منفعت وصلاحیت کے ہلاک نہ ہونے سے بھی منفعت وصلاحیت ہلاک ہوسکتی ہے۔ یا عین کے ہلاک نہ ہوتے ہوئے بھی منفعت وصلاحیت ہلاک ہوسکتی ہے۔

(۳) جب بھی منفعت وصلاحیت کے تبادلہ کا معاملہ ہوگا منفعت کے ساتھ ساتھ عینیت بھی چلی جائے گی، یا متاثر ہوگی۔

(۴) منفعت وصلاحیت پر گرفت وقبضہ ممکن نہیں اور جو کچھ ممکن ہے وہ اس منفعت وصلاحیت سے منسلک عینیت پر ہے۔

(۵) منفعت یا صلاحیت کے مبادلہ پر ہمیشگی کا حکم نہیں لگ سکتا۔ یا تو غرر لازم آئے یا لاعلمی اور جہل۔

(۶) منفعت وصلاحیت کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد نہیں بلکہ دوسرے امور واشیاء سے منسلک ہے مثلاً Trade Mark کہ حکومت کی نگرانی اور قانون سے قائم ہے۔

اس اعتبار سے مال میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاسکتی ہیں۔

(۱) اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو یعنی وہ مرغوب ہے۔

(۲) بوقت ضرورت مفید ہو یعنی قابل ادخار ہو خواہ مواد کی شکل میں ہو خواہ نقد کی شکل میں۔

(۳) شرع کی نگاہ میں وہ چیز قیمت رکھتی ہو۔ یعنی اس میں دو باتیں پائی جاتی ہوں۔

(۱) یعنی وہ ایسی شے ہو کہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔
(۲) وہ ایسی شے ہو کہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھانا شرعاً روا ہو۔
اس طرح مطلق مباح منفعت یا صلاحیت میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جا سکتی ہیں۔
(۱) یا مرغوب نہ ہو یا ضرورتاً مرغوب ہو۔
(۲) مستقل یعنی تنہا قابل ادخار نہ ہو۔
(۳) اس اعتبار سے قیمتی تو ہو کہ بوقت ضرورت فائدہ اٹھایا جا سکے مگر قابل ادخار و قبضہ نہ ہو۔
(۴) وہ شے قیمتی تو ہو مگر وقت ضرورت فائدہ اٹھانا اس سے ممکن اس لئے نہ ہو کہ وہ قابل ادخار نہ ہو۔ یا قابل قبض نہ ہو تو پھر وہ اس سے فائدہ اٹھانا شرعاً کیسے روا ہو سکتا ہے۔ الا یہ کہ روا بنانے کی شکل پیدا کی جائے یعنی صاحب کا اجراء ہو۔

اس کے مطابق احناف کے یہاں مال کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نقل اور عقل کے عین مطابق ہے۔ "مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔ اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور تقوم اس سے بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز کرنے سے بھی ہوتا ہے۔

(ابن عابدین، رد المحتار ج ۴ ص۳)

"مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اپنے قبضہ میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔"

(حاشی تدمی، البحر الرائق ۵/۲۵۷)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں میں تنافس ہوتا ہو اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔"

(الدر المنتقی بہامش مجمع الانہر ج ۲ ص۲)

"مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔"

(مصطفےٰ الزرقاء۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۲۵)

مذکورہ حل کی مصلحتیں۔
(۱) انسان میں معاشی کی ملکیت کی رغبت ہے لہٰذا مال کی تعیین سے اس جذبہ کی تسکین ہوتی ہے۔

(۲) معاش کی غیر محدود ملکیت اس کے لئے نافع نہیں یا ایک کے لئے غیر ضروری اور دوسروں کے
لئے باعث ضرر ہے اس لئے اس کی تحدید اس کے لئے بھلائی اور بہتری کا موجب ہے۔
(۳) معاش کی تحدید مال کا ایسا تصور اور ایسی تعریف ہے جو اسے اعیان اموال متقوم میں محدود
کرتی ہے اور غیر اعیان غیر مال متقوم اور معاش نا قمار رشوت سود پانی، ہوا اور ریت کو اس سے خارج
کرتی ہے۔
(۴) انسان کے اندر محض ملکیت کی رغبت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ بلا تعیین مدت ملکیت چاہتا ہے، جو
بعض معاملات میں نافع قابل عمل اور بعض معاملوں میں غیر نافع اور غیر قابل عمل ہے لہٰذا معاش
میں ان معاملوں میں اس کی ملکیت با تعیین مدت تسلیم کی گئی یا اس کی اجازت دی گئی جس حد
تک اس کے لئے نافع تھی، اور وہ تحدید مال سے حاصل ہے یعنی اعیان مال متقوم میں۔
(۵) اور اس کے حصول کی صورت بیع یا تبرع میں محدود رکھی گئی۔ (۱) ایسے معاش جن کی ملکیت با تعیین مدت نہ
ممکن تھی نہ نافع تھی نہ بیع نہیں با تعیین مدت کے ساتھ استفادہ کی اجازت دے کر مال کی تعریف سے خارج کر دیا
گیا مثلاً منفعت و صلاحیت اور حقوق پر ہو جو   اور اس کے حصول کی صورت معاوضت میں محدود رکھی گئی۔ (۲) اگر مال
کا تصور کیا جاتا یا بیع کے طور میں محصور کیا جاتا تو تبرع اور معاوضت کی [illegible]
(۶) مال کے اس تصور سے انسان کو ہر قسم کی غلامی سے محفوظ رکھا گیا۔ اگر اس سے اعیان و غیر اعیان
حقوق و صلاحیت اور منفعت کو مال شمار کیا جاتا جن میں بیع روا ہوتی تو ممکن تھا کہ رہنے کی زمین پر
پائی جانے والی ہر ایسی شے تا ابد کسی ایک فرد میں مجتمع ہو جاتی۔
(۷) بعض منفعت و صلاحیت کا تعلق اہلیت سے ہے جس پر تقدیر و تکلیف کا حکم جاری ہوتا ہے۔ پھر
ایسی شے مال کیسے قرار دی جا سکتی ہے اور دوسری بات یہ کہ ان کی بیع کیسے ہو سکتی ہے۔ اور اگر بیع
اہلیت میں خلل واقع ہوگا، اور دوسری طرف بیع کے شرائط پورے نہیں ہوں گے۔ مثلاً اہلیت پر
اور مشترط خواہ وہ مساوی ہوں یا مختلف اس سے غرر اور جہل ہونا لازم آئے گا۔

بیع:

حصول معاش کی تین بڑی شکلوں یعنی (۱) مبادلہ (۲) تبرع اور (۳) معاوضت میں سے بیع معروف
معنوں میں کس ذیل میں آتی ہے۔ بیع کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ عاقدین یکساں ہوتے ہیں اور ان میں سے
ہر ایک بائع اور مشتری ہوتا ہے جیسا کہ یہی سبب ہے کہ بیع دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ اور دونوں طرف
عاقدین کے ساتھ عوضین بھی ہوتے ہیں۔ یہ عوضین ہر ایک کے لئے عوض ہوتا ہے۔

دیکھنا چاہئے کہ یہ دونوں صفت بیع کو حصول معاش کی کس قسم میں داخل کرتی ہے۔ بیع یقیناً تبرع نہیں ہے کہ تبرع میں ایک فریق حسن سلوک کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا آخذ، اور معاونت بھی نہیں اس لئے کہ اس میں عوضین نہیں پائے جاتے ہیں اور پھر معاملہ ہونے پر بات ختم ہونے کی بجائے مشروع ہوتی ہے۔ اور دونوں الگ ہونے کی بجائے علائق بڑھ جاتے ہیں اور تیسری بات کہ اس میں معاہدہ کی صفت پائی جاتی ہے اور عاقدین اپنے اپنے عوضین پر قبضہ نہیں کرسکتے۔

لہذا لامحالہ یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع نہ تبرع ہے نہ معاونت بلکہ مبادلہ ہے۔

اور اگر بیع مبادلہ ہے تو اس میں درج ذیل چیزیں پائی جانی چاہئیں۔

(۱) عوضین

(۲) عاقدین

(۳) وہ چیز جو عاقدین کے اس مبادلہ پر راضی ہونے پر ظاہری دلیل ہو یعنی (لفظ قاطع ہو یعنی رضا العاقدین بالمبادلہ) یعنی وہ شے جو عاقدین کے مابین منازعت کو قطع کرنے والی اور عاقدین پر ملکیت کو لازم کرنے والی ہوتی ہے۔

(۴) عاقدین میں شرط یہ ہے کہ دونوں آزاد و عاقل ہوں نفع و نقصان کو پہچاننے والے اور ملکیت کو بصیرت و ثبات سے کرنے والے ہوں۔

(۵) عوضین میں شرط یہ پائی جائے کہ دونوں قابل انتفاع اور قابل رغبت ہوں۔

(۶) عوضین ان اموال سے نہ ہوں جو ہر شخص کے لئے مباح ہے۔

(۷) اور نہ اس قسم کا مال ہو کہ لوگوں کی اس میں قابل اعتبار رغبت نہ ہوتی ہو۔

اس اعتبار سے بیع کی وہی تعریف قرار پاتی ہے جو احناف نے کی ہے یعنی "مال کا تبادلہ مال سے"

(البحر الرائق ۵/۲۵۶، الفتح القدیر ۵/۷۳)

"ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ" (بدائع الصنائع، الدر المختار)

"بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے" (بدائع الصنائع)

صرف یہی نہیں بلکہ جب دو عاقدوں کے ذریعہ دو مالوں کے بیچ بیع کا معاملہ ہوتا ہے تو اس کا ایک ہی رکن ہوسکتا ہے یعنی ایجاب و قبول۔

وہ یہی احناف کا مسلک ہے۔ لیکن دین تو نظریے کے اظہار کا عملی نتیجہ ہے۔ جہاں تک بیع کا معاملہ ہے تو ایجاب و قبول سے پورا ہوجاتا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو دوسرے ارکان بیع جس کا لوگ تذکرہ کرتے ہیں یعنی

عاقد معقود علیہ اور ان کی دو دو قسمیں یہ سب مال کا تبادلہ مال میں داخل ہیں جس کا ذکر آگے گذر چکا ہے۔
اس طرح مال کی مذکورہ تشریح کو سامنے رکھ کر بیع کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں۔
(۱) مقایضہ یعنی تبادلہ مال بمال (۲) صرف یعنی نقدی بہ نقدی (۳) سلم یعنی نقدی کو کسی شئی سے فروخت کرنا، اور (۴) بیع مطلق، اگر کوئی شئے نقدی سے دست بدست یا ادھار فروخت کی جائے۔
مال اور اشیائے نافعہ (بشمول صلاحیت ومنفعت) کے بعد ایک لفظ اور ہے جو نظام عصر میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اتفاقاً ایک ہم شکل لفظ شریعت اسلامی میں بھی رائج ہے جس سے Confusion ہو اکرتا ہے وہ لفظ ہے حق یا Right ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عصری نظام میں Right کی اصطلاح کے مفہوم کا تعلق ہے تو اس کا لغوی مطلب ہے۔

"Justification, Fair Claim, being entitled to priviledge or immunity, thing one is entitled to" (COD)

لیکن نظام عصر میں جب ان امور کا جائزہ بغور لیا جائے جہاں ان Rights اور ان کے تحت Entitlement پایا جاتا ہے تو اس کی معنویت دوسری نظر آتی ہے۔
یہاں ذیل میں Copy Right Trade Mark اور Patent Rights کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔
Copy Right کی تعریف ہے۔

"the sole right to reproduce a literary work or a musical composition, It gives the owner a monopoly of a particular piece of property, which like other property can be assigned in return for payment to another person or persons."
(Dictionary of Economics and Commerce, London.)

ادبی کاپی رائٹ مصنف کے مرنے کے بعد ۵۰ سالوں تک قائم رہتا ہے۔ اور موسیقی کاپی رائٹ اشاعت سے ۵۰ سال تک۔
(Berne 1886, 1911, Stockholm 1958, Paris 1972)

Trade mark کی تعریف ہے۔

"Distingishing marks attached to goods which have been registrred under the Trade Marks Acts and which then can not be used by any other producer, thus giving

the proprietor of the trade mark some degree of monopoly power." (Ibid)

ٹریڈ مارک کا رجسٹریشن پھر سات سالوں کے لئے قابل تجدید ہے۔
PATENT RIGHTS کی تعریف ہے۔

"The granting by the crown of the exclusive rights to a new machine or process for a period of sixteen years with the possibility of renewal for a further five or ten years. The possession of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so is one of the causes of competition being imperfect." (Ibid)

اب جہاں تک Trade mark کا تعلق ہے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ:
(۱) یہ شہرت یا مصنوعات کی نیک نامی کی علامت ہے۔
(۲) گاہکوں کی رغبت و بے رغبتی کا سبب ہوتا ہے۔
(۳) لہٰذا نقال ان نشانوں کا استعمال کرتے رہتے ہیں۔
(۴) تاجروں کے عرف ان نشانوں کے رجسٹریشن سے مادی قیمت ہو گئی ہے۔
غالباً یہ باتیں اصل حقائق پر مبنی نہیں اور نہ Trade mark کی ترویج کا اصلی سبب اور اصل ترتیب ہے۔
اس لئے کہ Trade marks کی اصل غایت مصنوعات کی خوبی اور اس کی طلب کو محفوظ رکھنا ہے۔ تو یہ اصل غایت Trade marks سے پوری کہاں ہوتی ہے؟ اس لئے کہ نقال جو اتنی مہارت رکھتے ہیں کہ اس کی نقل کر سکیں وہ اس Trade mark کا غیر قانونی استعمال کر کے اپنی بناوٹ نقالی کو مزید سند نیک نامی عطا کرتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ بازار میں کوئی Trade mark رائج نہیں، اور ایک شے دس لوگوں کے ذریعے تیار کر کے بازار میں بیچی جاتی ہے جن میں مثلاً زید کی مصنوعات سب سے عمدہ، بکر کی اس سے کمتر اور عمرو کی اس سے کمتر ہے۔ اب کوئی نشان نہیں۔ لہٰذا لوگ خود سامان کی خوبی صفت کے لحاظ سے اس کی طلب اور قیمت طے کریں گے جو زیادہ عمدہ ہو گی زیادہ فروخت ہو گی، درجہ بدرجہ اور

نقالی کا امکان نہیں ہوگا۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ نظام عصر کے معاشی رویہ میں اس کی معرض وجود میں آنے کی یہ ترتیب اور غایت نہیں۔

جیسا کہ ماقبل عرض کیا جا چکا ہے کہ نظام عصر میں مال یا دولت Goods or Wealth شامل ہے دیگر چیزوں کے ساتھ زراعتی ،معدنی، آبی اور مصنوعات کی پیداوار کو ہر طرح کی Monopolies کو Patent Rights, Copy rights گزرگاہ اور دوسرے استعمالات کے Rights کو اس طرح جیسا کہ

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نظام عصر کے تصور مال میں دیگر امور کے ساتھ یہ امور بھی شامل ہیں یعنی۔

(۱) زیادہ سے زیادہ فلاح زیادہ سے زیادہ اشیاء کی ملکیت کی توسیع پر منحصر ہے۔

(۲) ملکیت سے انتفاع کیا جانا چاہئے۔

(۳) انتفاع کی شکل بیوپار کی شکل میں معاوضہ ہے۔

لہٰذا زیادہ سے زیادہ فلاح کے حصول کے لئے ہر شئے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا جائے یعنی اس کا Commercialisation ہو یعنی Pricing ہو۔

لہٰذا انتفاع کی سب سے عمدہ شکل Monopolisation ہے۔

اب یہاں شخص مذکور نے حکومت سے (ساز باز) معاہدہ کرکے اس بات کی کوشش کی کہ جہاں اس کی مصنوعات کی طرح بہت سی دیگر مصنوعات ہیں لہٰذا اپنی مصنوعات میں Monopoly کا مادہ پیدا کیا جائے۔ لہٰذا حکومت نے اس باب میں Trade mark دے کر اس کی مصنوعات میں Monopoly کا حق عطا کر دیا جس کی طرف خود مذکورہ تعریف اشارہ کرتی ہے۔

اس سلسلے میں کئی اور باتیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) عموماً یہ عمل ایسی مصنوعات میں ہوتا ہے جو Monopolistic حتیٰ کہ Perfect Competition تک میں ہوتا ہے۔ monopoly تو ہے monopoly ہی ہے۔

(۲) مخصوص Trade mark اور اس میں مخصوص اور الگ الگ Wrapper یا Colour کا استعمال گاہکوں کو فریب دینے کے لئے ہوتا ہے۔

یہ فریب کئی اعتبار سے ہوتا ہے۔ (۱) Price competition کے ذریعہ اور (۲) Non-price competition کے ذریعہ۔ اس میں Non-price competition کے ذریعہ جو فریب دیا جاتا ہے اس کا زیادہ انحصار Trade mark پر ہوتا ہے۔ اس میں Product veriation

اور (۲۱) SATISFIES Selling advertising (Sales promotion activities) اہم ہیں۔

اس میں Product variation کے تحت ایک ہی شے برائے نام فرق کے ساتھ مختلف قیمتوں پر ایک ہی Trade mark کے تحت لائے جاتے ہیں جن میں کھلا فریب ہوتا ہے Selling activity میں advertising بھی ایک طرح کا فریب ہوتا ہے۔

لہذا Trade mark نہ شبہ حق وظائف کہ ثابت علی وجہ الاصالۃ ہو نہ اس حق کے مثل جو مادی چیزوں میں مستقر ہو بلکہ ظلم اور فریب کے ذرائع میں سے اہم ترین ذریعہ ہے۔

مزید ازیں اس میں یک گونہ وہ کیفیت بھی پائی جاتی ہے جو اس حدیث میں ہے کہ:

" الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة "

جہاں تک Patent rights کا معاملہ ہے تو عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ:

اگرچہ نظام اپنے یہاں رائج Patent rights کو wealth اور Goods تصور کرتا ہے اور اس پر ان سارے امور کو جاری کرتا ہے جس کا تذکرہ Trade mark کے ذیل میں کیا گیا ہے لیکن ہمارے یہاں اسے لفظوں کی بنیاد پر حقوق سے مشابہ قرار دے کر اس میں حق اسبقیت ثابت کیا جاتا ہے۔

جبکہ یہاں بھی:

monopolisation کو جاری کرنا ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے جس طرح Trade marks کے معاملہ میں ہوتا ہے۔

اگرچہ فی الواقع حق اسبقیت ہے تو (۱۱) سولہ سالوں کی یا اس طرح کی مدت کی تحدید وتعیین کیا معنی رکھتی ہے، جو شخص حق اسبقیت رکھتا ہے اگر وہ حق سے دست بردار نہ ہو تو تاحیات اس پر قائم رہ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ مال میں صفت مرغبہ کی ایجاد سے اصلاح ایک صفت ہے اور اسے کرنے کا ہر شخص حقدار اور مجاز ہے اگر وہ کر سکتا ہے، خواہ کسی مخصوص صفت سے بہتر کرے یا کمتر کرے۔ جس ایجاد کردہ مشین یا process کے مثل مشین یا پروسیس تیار کر لیا اس نے صفت پیدا کر لی۔

لہذا یہاں اسبقیت سے کیا مراد ہے؟

Patent rights دراصل Monopoly کی کوشش ہے، جس میں ظلم اور فریب ہے۔ اور اس کی مثال اس طرح ہے کہ دوسرے کو اس صفت اور کام کے حق سے روکنا یہی سبب ہے کہ patent rights کی تعریف میں درج ہے۔

*The position of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so

is our of the causes of competition being imperfect."(Ibid)

دوسری طرف گاہکوں کو بیع کے لئے مجبور کرتا ہے اور اس میں ایسی قیمت کا تعین ہے جس میں احتکار کا معاملہ پایا جاتا ہو ظلم صریح ہے۔

اسی طرح Copy rights بھی نظام عصر کے مطابق Buying & selling of goods کے مثل ہے۔ لیکن ہمارے یہاں اسے حق کے ذیل میں زیر بحث لایا گیا ہے۔

اول تو حق نہیں بلکہ اسلام کے تصور انتفاع، فلاح اور تصور علم سے یکسر ٹکراتی ہوئی چیز ہے۔

دوسری بات یہ کہ حق کی بیع یا حق سے دست برداری کا مسئلہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ تو خود حق کے قائم رہنے کا ہے۔ کیا اس حق کا قائم رہنا دوامی طور پر ہے۔ پچاس سال کی تحدید و تعین کیا معنی رکھتی ہے؟

علم کے معاملے میں Monopoly کتم علم کے زمرے میں نہیں؟

بیع کی تعریف

(۱) مولانا مفتی نظام الدین (مفتی دارالافتاء دارالعلوم دیوبند)

بیع کی تعریف (مبادلۃ المال بالمال بالتراضی) میں احقر کے نزدیک کتاب وسنت سے مال کی فقہی تعبیر یہ سمجھ میں آتی ہے۔

المال ما یمیل الیہ الطبع للأخذ والانتفاع سواء کان عیناً أی وجودہ مستقل بنفسہ غیر محتاج فی وجودہ الی وجود شئی آخر کالجدار والثیاب وغیرھما من الموجودات الخارجیۃ وسواء کان عرضاً ای وجودہ غیر مستقل بنفسہ بل وجودہ محتاج فی تشخصہ وتحققہ الی وجود شئی آخر کالوان الجدار والوان الثیاب وغیرھما من الوان الموجودات الخارجیۃ۔

اسی طرح حق کی فقہی تعبیر کتاب وسنت سے یوں سمجھ میں آتی ہے، الحق ما ھو ذریعۃ لدفع الضرر المعتبر عند الشرع کحق الشفعۃ وحق انھدام الجدار المائل القریب للھدم ولو بواسطۃ القاضی او الحکومۃ او ذریعۃ لجلب النفع المعتبر شرعاً کحق المرور فی الطریق العام ومثل حق مرافق البیت والدار والشرب وغیرھا وھکذا المراد بالحق ثمرۃ السعی لرجل معین سواء کانت عیناً او غیر عین حسب ما مر تعریفھما آنفاً وسواء کانت عوضاً عن تنازل الحق وغیر ذلک۔

اور امید ہے کہ اس شرعی تعبیر سے بہت سے مباحث ختم ہو جائیں گے یا ختم ہونے کے لئے مناص ومخرج شرعی مل جائے گا۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت

از ــــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

حقوق کی خرید و فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے اور جائز ہو تو ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے ـــــ جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے ـــــ تین امور پر گفتگو کی جانی ضروری ہے، اول یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے اور اس کا مفہوم شارع نے متعین کر دیا ہے، یا ہر زمانہ کے عرف و عادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی ـــــ دوسرے خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیونکر ہوگی اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید و فروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے تین ہی ماخذ ہیں۔ شارع کی صراحت، جیسا کہ شارع نے بتفصیل صوم و صلوٰۃ اور نکاح و طلاق کا مفہوم متعین کر دیا ہے۔ دوسرے لغت اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد "لغت" اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو و تیمم میں وجہ، ید اور رجل و راس کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ نے لغت ہی کی بنا پر "خمر" کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے۔ تیسرا ماخذ "عرف و عادت" ہے ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے، بے شمار ہیں۔

جہاں تک کتاب و سنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے لیکن غالباً کہیں بھی "مال" کی حد و دار بعہ بیان نہیں کی گئی ہے کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں

اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی۔ "لغت" میں "مال" کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہے۔ اول یہ کہ اس کا ماخذ "م، ی، ل" ہو۔ ایسی شکل میں مال سے مراد ہر وہ چیز ہوگی جس کی طرف طبیعت مائل ہو "مایمیل الیہ الطبع" اسی کو بعض فقہاء نے "شئ مرغوب" سے تعبیر کیا ہے، دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ "م، و، ل" ہو۔ ایسی صورت میں اس کے معنی "ذخیرہ کی جانے والی چیز" کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے "ما من شانہ ان یدخر لانتفاع وقت الحاجۃ" کہا ہے۔ اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادہ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو "مال" کا مفہوم بہت وسیع ہو جاتا ہے اور دوسرے مادۂ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہو جاتی ہے، تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے اس کا ماخذ "م، و، ل" ہی کو قرار دیا ہے[1]

تیسرا ماخذ عرف ہے، جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

> "کل ما ورد بہ الشرع مطلقا ولا ضابط لہ فیہ ولا فی اللغۃ یرجع فیہ الی العرف"[2]
>
> شریعت میں جو چیز مطلق وارد ہو اور نہ شریعت میں اس کے لئے کوئی ضابطہ ہو اور نہ لغت میں تو ایسی صورت میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا۔

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عرفی مفہوم میں اختلاف پیدا ہو جائے تو امام بغوی اور امام غزالی کے نزدیک اس کا عرفی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا[3]

راقم کا خیال ہے کہ "مال" کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے رہا ہے، اور ایک "مال"

---

[1] تاج العروس ۸/۱۲۵، مختار الصحاح ص: ۶۳۹ [2] الأشباہ للسیوطی ص: ۱۹۰
[3] الأشباہ للسیوطی ص: ۱۹۰، فصل فی تعارض العرف مع اللغۃ

ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف و تحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے "البیع مایعدہ الناس بیعاً"[1] مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف "معروف" (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطۂ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے، وہ تین طرح کی ہیں، اول "اعیان" یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے۔ دوسرے منافع، جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہے، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ تیسرے حقوق یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ یہ حقوق دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں جیسے گذرنے کا حق، شرب کا حق اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

"اعیان" کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہے اور اس کی خرید و فروخت درست ہیں، غیر مالی حقوق مثلاً ماں کا حق پرورش وغیرہ کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہے، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہیں۔ اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید و فروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں، قاضی ابوزید دبوسی نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی قدس اللہ سرہ ونور ضریحہ ان المنافع بمنزلۃ الاعیان القائمۃ وعندنا بمنزلۃ الاعیان فی حق جواز العقد علیہا لا غیر"[2]

امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک۔

---

[1] حلیۃ العلماء، ۴/۱۳ [2] تاسیس النظر، ص ۹۳

عرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

آگے قاضی دبوسی نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بناء پر احناف و شوافع میں اختلافِ رائے ہے۔[1] ابن ہمام نے شوافع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے، مال ہے "المال اسم لما هو غيرنا مخلوق لمصالحنا"[2] مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقاط نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر "بیع" اور "مہر" کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "بیع" مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور "تبتغوا باموالکم" کے تحت اس پر بھی اتفاق ہے کہ "مہر" کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں "سامان فروخت" کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں، سمجھنا چاہئے کہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

شوافع کی رائے

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک "مال" کے لئے مادی شئی کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ شافعی کی مشہور کتاب "تحفۃ المحتاج" میں ہے۔

"البيع عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين او منفعة على التابيد"[3]

بیع مالی عقد معاوضہ ہے جو ملک عین یا دائمی ملکیت کا فائدہ دے۔

سیوطی لکھتے ہیں:

"لا يقع اسم مال الا على ماله قيمة يباع بها وتلزم متلفه وان قلت وما لا يطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلك"[4]

مال کا اطلاق ایسی چیز پر ہوگا جو قیمت والی ہو اس کو بیچا جائے، تلف کرنے والے پر اس کا ضمان لازم ہو گو وہ کم ہو اور جسے لوگ چھوڑ نہ دیتے ہوں پیسے جیسی وغیرہ۔

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف ورواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے

---

[1] تاسیس ص ۴۳ [2] فتح القدیر ۲۸۱/۸ [3] تحفۃ المحتاج ۲۱۵/۴
[4] الاشباہ ص ۳۳۵، خاتمہ فی ضبط المال والمعقول

ضائع کرنے کو قابل تاوان تصور کیا جاتا ہو، وہ "مال" کہلائے گا — گو بعض شوافع اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

"اطلق علی کل ما یقتنی من الاعیان" [1]

ہر اس عین پر مال کا اطلاق ہوگا جو جمع کی جائے۔

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی "مال" کے لئے "اعیان" میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ "اقناع" میں "مباح منفعت" کو دائمی طور پر فروخت کر دینے کو بھی "بیع" قرار دیا گیا ہے — اومنفعة مباحة کممر الدار بمثل احدھما علی التابید [2]

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

ان المال ما فیہ منفعة مباحة لغیر حاجة او ضرورة کعقار وجمل و دود القز ودیدان الصید کالحشرات وما فیہ نفع محرم کالخمر و ما لایباح الا لضرورة کالمیتة وما لایباح اقتنائہ الا لحاجة فلیس مالا [3]

مال وہ ہے جس میں ایسی منفعت ہو جو بغیر حاجت و ضرورت کے بھی مباح ہو جیسے زمین، اونٹ، ریشمی کیڑے اور شکار کے چارے جیسے کیڑے وغیرہ اور جن چیزوں میں ایسا نفع ہو کہ وہ حرام ہو جیسے شراب یا ضرورتاً ہی وہ مباح ہوتے ہوں جیسے مردار یا بربناء حاجت مباح ہوتے ہوں تو وہ مال نہیں ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہر بن سکتا ہے" ان الصداق لا یکون الا مالا" [4] پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ — ومنافع الحر والعبد وغیرھما جاز ان یکون صداقا [5] پس گویا حنابلہ کے یہاں بھی "مال" ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شئی عرف و رواج کے لحاظ سے قابل انتفاع ہوگی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے اقوال گو اس میں مضطرب ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عمل اسی پر ہے کہ "مال" ہونے کے لئے

---

[1] نہایہ ۴/۳۷۳ [2] اقناع ۲/۵۷ [3] المغنی ۵/۳۹۱ [4] المغنی ۷/۱۶۵
[5] المغنی ۷/۱۴۳

عین کا وجود ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہائے مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے لیکن اگر ایسا مہر مقرر کرلیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہو جائے گی اور عورت اس کی حقدار ہوگی۔

ان المنافع من تعليم القرآن ونحوه او سكنى الدار او خدمة ففيها خلاف قال مالك انها لا تصلح مهرا ابتداء ان يسميها مهرا وقال ابن القاسم بها تصلح مهرا مع الكراهة وبعض ائمة المالكية يجيزها بلا كراهة ...... ولكن اذا سمى شخص منفعة من هذه المنافع مهرا فان العقد يصح على المعتمد ويثبت للمرأة المنفعة التي سميت لها و هذا هو المشهور[1]

صاحب شرح صغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہوا جا سکے وہ مال ہے۔

كل ما يملك شرعا ولو قل[2]

امام ابو اسحاق شاطبیؒ نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

المال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك[3]

یہاں شاطبیؒ نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس کے مالک کو اختیار و استبداد کی نسبت حاصل ہو جائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحب نفع اور صاحب حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے "مادہ" کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے "بیع" کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

---

[1] الفقه على المذاهب الاربعه ۴/۱۰۶ [2] الشرح الصغير ۴/۸ ـ ۹

[3] الموافقات ۲/۱۰

الغرض منه امران، الاول ان يكون ذلك العقد مفيد الملك المعين او لملك المنفعة على التابيد كحق المرور[1]

حنفیہ کی رائے

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے حصکفی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ "مامن شانه ان ترغب اليه النفس[2]"۔ مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شئ مرغوب فیہ سے مراد مال عین ہی ہے منفعت نہیں۔ شامی کا بیان ہے مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة[3]

اور شامی ہی نے تلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے والمال مامن شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة[4]

پھر شامی ہی نے بحر کے واسطے سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل کی ہے: "المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار"[5]

صاحب ہدایہ کا بھی بیان ہے "والمال مايمكن احرازه[6]" درر شرح غرر میں ہے "مايميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع[7]"۔ مجمع الانہر میں ہے والمراد بالمال عين يجري فيه التنافس والابتذال[8]۔ شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے "المالية تثبت بتمول الناس كافة اوبعضهم[9]"

غالباً چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار و احراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں "عین" کے سوا کسی اور شئ میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی اس لئے عین کی شرط لگا دی گئی۔ شیخ مصطفےٰ زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے "المال هو

---

[1] الفقه على المذاهب الاربعه ۱۰۵/۲ [2] رد المحتار ۳/۴ [3] رد المحتار ۳/۴
[4] رد المحتار ۳/۴ [5] رد المحتار ۳/۴ [6] هدایه [7] درر شرح غرر
[8] مجمع الانهر ۲/۲ [9] رد المحتار ۳/۴

كل عين ذات قيمة مادية بين الناس[1]۔

بعض احناف کی رائے

ہر چند کہ احناف کے یہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متاخرین دونوں ہی کے یہاں جا بجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے چنانچہ اگر کوئی شوہر بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہ درست ہوگی مگر چونکہ فرق مراتب، کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة[2]

تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہائے احناف نے اس کے ذریعہ تعیین مہر کو منع کیا ہے مگر ضرورتاً اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی تو "تعلیم قرآن" کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا۔ فكذا نقول يلزم على المفتى به صحة تسميته صداقا[3] کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں لان هذه المنافع اموال او التحقت بالاموال[4]

ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے کہ:

"لو تزوجها على منافع سائر الاعيان فى سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه ونحو ذلك فى منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال[5]"

ملک العلماء کاسانی[6] جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقلین میں ہے، "وصیت" کے باب میں بھی منافع کو صریحاً مال تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"منها ان يكون مالا .... سواء كان المال عينا او منفعة عند العلماء كافة[6]"

---

[1] المدخل الفقهي العام ۳/۱۱۵ [2] هدايه ۳/۲۸ [3] رد المحتار ۲/۳۳۱ [4] بدائع الصنائع ۲/۲۲۸
[5] البحر الرائق ۳/۱۵۶ [6] بدائع الصنائع ۶/۳۵۲ بيان شرائط الموصى به

دوسری جگہ رقم طراز ہیں :

اما الوصیة بالمال فحکمها ثبوت الملك فی المال الموصیٰ به للموصیٰ له والمال قد یکون عینا وقد یکون منفعة[1]

اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید و فروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے" وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان[2] ـــ اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ فقہاء نے جن حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے، محض قیاس و استنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے "معقود علیہ" کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرتی کی عبارت کس قدر صریح ہے :

انما لم یجز بیع الشرب وحده فی ظاهر الروایة للجهالة لا باعتبار انه لیس بمال[3]

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف و رواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، تو ان کے لئے اس کے سوا چارہ نہ رہا کہ بعض حقوق کے اعتیاض یا بعض حقوق سے "تنازل بالعوض" کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق وظیفہ سے سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے[4] حموی کے بیان کے مطابق شیخ نور الدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے[5] متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض

---

[1] بدائع ۷/۳۸۵ بیان حکم الوصیة [2] هدایه ۳/۳۴ [3] عنایه ۵/۲۰۳

[4] دیکھئے، الاشباه، القاعدة السادسة، رد المحتار ۴/۱۴ [5] رد المحتار ۴/۱۵

لے کر اپنے حق سے دستبردار ہو سکتا ہے[1] حق خلو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابو السعود نے بھی جائز قرار دیا ہے[2]، حالانکہ فقہاء احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ[3] "التقویم یستلزم المالیۃ عند الامام والملک عند الشافعی[4]" اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ :

"ان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی الاطلاق ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيه مجال[5]"

ان تکلفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شئ کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی ـــ کو "مال" ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار و اساس بنا دیا گیا، حالانکہ غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شئ کے تمول و ادخار کے لئے اس مسئلہ میں "عین" ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی، غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس وغیرہ کی حفاظت اور معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کا رجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ میں متصور بھی نہ تھا، اب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جو بالکل غیر مرئی ہیں اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں میں اس کا احراز و تحفظ ہوا کرتا ہے، "عین" کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

راقم کا خیال ہے کہ کسی شئ کے قابل قیمت مال ہونے کے لئے

---

[1] حموی علی الاشباہ، ص ۱۶۳، دیوبند [2] رد المحتار ۴/۱۷، حموی، ص ۱۶۳

[3] رد المحتار ۴/۳ [4] رد المحتار ۴/۱۵

تین بنیادی عناصر ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء مردار کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے یہ کہ وہ شئی قابل انتفاع ہو، ریشمی کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت کو امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتوی امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شئی ہے" لکونه منتفعا به[1]۔ یہی بات زیلعی نے کہی ہے" لان الدود ینتفع به وکذا بیضته فی المآل[2]۔ شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں بھی یہی اختلاف ہے اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ" والشیئ انما یعتبر مالا لکونه منتفعا به[3]۔ نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے — اس لئے کہ" انه حیوان منتفع به[4]۔ زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھایا نہ جا سکتا ہو، تو اس کی خرید و فروخت بھی درست نہ ہوگی اور اگر علاج وغیرہ کے کام آ سکتا ہو تو جائز ہوگی،" فاما السم من الحشائش والنبات فان کان لا ینتفع به او کان یقتل قلیله لم یجز بیعه وان انتفع به او امکن التداوی بیسیر کالسقمونیا ونحوها جاز بیعه[5]۔

تیسرا عنصر ہے عرف و عادت، عرف میں جس شئی کی خرید و فروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گذر چکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:" وتلزم متلفه وان قلت وما لا یطرحه الناس[6]۔ کہ اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں۔ شامی کا بیان بھی گذر چکا ہے کہ" المالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضهم[7]۔ بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید و فروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید و فروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو

---

1. البحر الرائق ۵/۲۷۷ 2. تبیین الحقائق ۴/۲۹ 3. مجمع الانہر ۲/۷۵
4. شرح مہذب ۹/۲۲۳ 5. الاقناع ۲/۶۰ 6. الاشباہ، ص: ۳۲۷
7. شامی ۴/۳

"مال جانتے تھے۔ ایسی ہی اشیاء میں "جونک" (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں: "ولکن فی الذخیرۃ اذا اشتری العلق الذی یقال لہ بالفارسیۃ "مرغل" یجوز وبہ اخذ الصدر الشہید لحاجۃ الناس الیہ بتمول الناس"[1] شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے جواز پر بحث کرتے ہوئے شلبی نے لکھا ہے: "لانہ معتاد فیجوز للحاجۃ"[2]

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہے وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظاہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں، اس لئے وہ بھی از قبیل مال ہوں گی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی یہ "اختلاف برہان" نہیں بلکہ "اختلاف زمان" کے قبیل سے ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف کا سائی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے بھی خلاف نہیں، خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیع سے منع کیا ہے، وہاں "حقوق مجردہ" کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے اس سے از خود یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ حقوق غیر مجردہ کی بیع درست ہے اور حقوق کی بعض صورتیں "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے جو مال کے لئے "مادہ" اور "عین" کو ضروری قرار دیتے ہیں یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے "عین ومادہ" کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے۔ ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(الف) نافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہو، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے، ان اعیان کا بھی اصل

---

[1] البحر الرائق ۶/۷۸ [2] شلبی علی التبیین ۴/۴۹

مقصود منافع ہی ہیں، پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے، تو منافع کو بدرجۂ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے۔ یہی بات عزالدین بن عبدالسلام نے کہی ہے[1]

(ب) بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے چنانچہ مکانات، مارکٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے۔

(ج) شریعت نے بھی منافع کو "مال" تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" (نساء - ۲۴) جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جاسکتا ہے۔

(د) منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے[2] یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کرلیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو بدلتے نہیں ہیں بلکہ اس کے اثرات ونتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کردیتے ہیں[3]

یہ چار باتیں ابو زہرہ نے لکھی ہے، راقم سطور اس پر اضافہ کرتا ہے کہ:

(ہ) احناف کو منافع کے مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے۔ ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق ومنافع کو بھی مال مان لیا جائے تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ "مال" تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت وحفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ

---

[1] قواعد الاحکام ۱۷/۲ [2] احناف بھی اوقاف اور یتامی کے مغصوبہ منافع کو قابل تاوان قرار دیتے ہیں۔

[3] ملخص: از الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الشریعۃ الاسلامیۃ لابی زہرہ، ص: ۵۰

معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ و جمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جاسکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے۔" یتمول ذالک المأکول"[1] کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو، مادی شئ ہو اور محسوس ہو، اس لئے "مال" کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع و حقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز و ادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہو گئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص، اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سر مو تجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: "الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية"[2] اور یہ کہ عرف کی بنا پر لغوی معنی میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، تقیید بھی اور اس کو بکلی نظر انداز بھی کیا جاسکتا ہے: "العرف اللغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصاً وتقییداً وابطالاً"[3]

حقوق کی تقسیم

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق "مجرد" ہیں اور ناقابل فروخت ہیں اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید فروخت کی جاسکتی ہے۔

اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، جیسے حق مشورہ، حقوق مجردہ ہے اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہو جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار

---

[1] [2] [3]

ہو سکتا ہے[1] اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق "حق مرور کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قرار دی ہے کہ" اما حق المرور متعلق بعین تبقیٰ وھو الارض فاشبہ الاعیان"[2]

حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دیئے جاتے ہیں اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورت مند نہیں ہے، لہٰذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید و فروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے ـــ شامی نے موصیٰ لہٗ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے: " وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذالك حق الخيار فى النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه .... اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذالك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له اصالة فيصح الصلح عنه الى انزل عنه لغيره"[3]

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر ـــ جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت رکھتے ہوں ـــ اصالۃً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعضے وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جا سکتے ہیں، دوسرے وہ جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا، ان کی خرید و فروخت بھی نہیں ہو سکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے اور یہ حقوق قابل انتقال نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح و تنازل اس کا عوض وصول کیا

---

[1] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن ص: ۵۶، ۵۷ [2] ھدایہ ۳/۳۰

[3] رد المحتار ۴/۱۹

جا سکتا ہے۔ ان حقوق کی بیع کے جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے حق ولاء کے خرید و فروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے[1] اور تنازل بالصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص و خلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر "حق ملکیت نکاح" سے باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہو سکتا ہے اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے "مال" کے حکم میں ہے اور ان کی خرید و فروخت درست ہے، ہر چند کہ مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا ماحصل یہی تین قسمیں ہیں۔ حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال اور حقوق اصلیہ ناقابل انتقال۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں

حقوق و منافع کی بیع کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہو گئی ہیں، وہ یہ ہیں: خلو یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، فضا کی بیع، تجارتی لائسنس کے موقع سے استفادہ کرنا۔

پگڑی

پگڑی کا مسئلہ گذشتہ فقہی سیمنار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہے، اس لئے اب یہ مفروغ عنہا مسائل میں سے ہے تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوافع و حنابلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی "منفعت مؤبدہ" کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کر لیا جائے تو بہت سے فقہی اشکالات اور تاویلات سے بچا جا سکتا ہے۔

حق تالیف و ایجاد و حق طباعت

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید و فروخت آئینی طور بھی درست قرار دی گئی ہے اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کر لی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابو داؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کر کے جس چیز کو حاصل کر لے، وہ اس کی ملکیت ہے "من سبق الی مالم یسبقہ

---

[1] بخاری، باب بیع الولاء وھبتہ

مسلم فہولہ[2] حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید و فروخت جاری ہے، لہذا ان کی خرید و فروخت کو درست ہونا چاہیئے، معاصر بزرگ بھی اور اہل فقہ کا عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے، جن میں مفتی کفایت اللہ صاحب، مفتی عبد الرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں

(۱) یہ حقوق عین نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

(۲) کتاب یا کسی شئی کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے اور من جملہ اس کے یہ بھی ہے کہ وہ اس کا ثمن بنالے یا اسے پھر سے طبع کردے۔

(۳) کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

(۴) "نہی النبی علیہ السلام عن بیع الولاء وھبتہ" کے خلاف ہے۔

(۵) آپ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے[3] صکاک سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاء خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو در مختار اور شامی وغیرہ میں "بیع برارات" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۶) محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

(۷) ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب و سامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے، اس لئے وہ جس طور چاہے اسے استعمال کر سکتا ہے۔

مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

(۱) یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حق کا احراز و تحفظ بھی قانونی رجسٹریشن کے

---

[2] ابوداؤد، فی الخراج قبیل احیاء الموات [3] مسلم شریف ۲/۵

ذریعہ ہوجایا کرتا ہے۔

(۲) کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شئی میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش ملتی ہے مگر اس طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو ——— جائز نہیں ہوگی، مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اس کو اصل بنا کر سکے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کردے، اسی طرح کسی خاص شخص یا ادارہ کی "مہر" یا حکومت کے پوسٹل یا ریلوے کے ٹکٹ کی جس کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔

(۳) کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کس کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درس گاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دیدے یا جو طالب علم درس گاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

(۴) "حق ولاء" ایک ایسا حق ہے جس کو "نسبی حق" کا درجہ شریعت نے دیدیا ہے۔ یہاں تک کہ نسب قرابت کی طرح "ولاء" کو منجملہ اسباب وراثت کے مانا گیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں: " علیہ أهل العلم ان الولاء لا یباع ولا یوهب انما سبب یورث کالنسب "[1]

(۵) بیع صکاک اور بیع براءات کی ممانعت ——— علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کردے، باوصف اس کے کہ اس طرح بعض معاملات جیسے حقوق ائمہ[2] کی بیع کو خود حنفیہ بھی جائز قرار دیتے ہیں گے ——— سے حق تالیف

---

[1] المسوی ۲/۲۰۹ ط

[2]

اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، محدثین نے اس روایت سے جس روایت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ "بیع صکاک" بیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت کی ہے، امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابوہریرہؓ سے صراحتاً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ "ثم باعوها قبل ان یقبضوها"[1] امام نوویؒ نے بھی اسکی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے ——— "ثم یبیعہا المشترون قبل قبضہا فنہوا عن ذالک"[2] امام محمدؒ نے اس ممانعت کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے" "لانہ غرر فلا یدری أیخرج ام لا یخرج"[3]

یہاں مصنف یا موجد ایک حق کو فروخت کرتا ہے جس کو وہ وجود میں لاچکا ہے اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، کہ گویا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کرلیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے بیع قبل القبض قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو "بیع قبل القبض" ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل "استصناع" ہے جو بالاجماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہوگیا، مؤلف و موجد اور ناشر و صانع دونوں کے لئے اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک "حق مالی" کا غاصب ہوگا، اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں "غاصب" کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغصوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اموال اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا[4]۔ اس لئے اس پر

---

[1] موطا امام مالک، ص ۲۷۲ [2] نووی علی مسلم ۵/۷ [3] موطا امام محمد، ص ۳۵۵
[4] جامع الفصولین، ج ۱، ص ۱۶۹

ضمان عاید کرنا بھی درست ہوگا۔

۶ اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت و تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن سلمہ، سلم بن شبیب، سلیمان بن حرب، ابو حاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے[1] لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم"[2] کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابونعیم اور علی بن عبد العزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلۂ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے[3]

دوسرے فی زمانہ تصنیف و تالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت و اذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت و اشاعت کے لئے تصنیف و تالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بناء پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا[4]

۷ جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر و اشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں، انھیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلاً مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ وہ تاجر سے کوئی شئی اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو "سوم علی سوم اخیہ" کہا گیا ہے[5]

---

[1] الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۲۰۷، باب کراھۃ اخذ الاجر علی التحدیث [2] حوالہ سابق
[3] الکفایہ، ص ۲۰۰، ذکر بعض اخبار من کان یاخذ العوض علی التحدیث
[4] رسائل ابن عابدین ۱/۱۰۲ [5] مسلم، عن ابی ھریرۃ و ابن عمر

اسی طرح "خطبۃ علی خطبۃ اخیہ"[1] سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہٖ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل ہیں، بھی جس میں واضح نص موجود ہے شریعت کی مجموعی حکمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کردے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے[2] لیکن اگر کوئی شخص اس اباحت کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کردے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کردے۔

"فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون من القیمۃ تعدیًا فاحشًا وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذٍ لا بأس بہ اذا کان من اہل الرای والبصیرۃ"[3]

"اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم برتیں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کے تعیین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں"۔

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیہ" اور "خطبۃ علی خطبۃ اخیہ" میں اور گراں فروشی کی صورت میں، من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائیگا۔

رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے۔ اگر دوسرے لوگ اس نام کا

---

[1] بخاری و مسلم، عن ابی ہریرۃؓ [2] ابو داؤد عن انس ۴۸۹/۲ [3] تکملہ فتح القدیر ۶۴/۸

استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا "غرر" اور "خداع" ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے، اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرا لیتا ہے، تو یہ عین مطابق شریعت ہے اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنا لے، اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ اور اس نام کی شہرت کی وجہ سے اس سے مادی مفاد بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے اور اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ:

> "اپنے کاروبار کے کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام "عطرستان" یا "گلشن ادب" رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے"[1]

فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گذرنے کے حق کو بیچنا درست ہے۔ یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے پھر بقول حصکفی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے "وبہ اخذ عامۃ المشائخ" اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے" وھو الصحیح وعلیہ الفتوی"[2]

اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں "فضا" اور "علو" اور "مرور" دونوں مشترک ہیں تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ "مرور" کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے اور

---

[1] حوادث الفتاویٰ حصہ چہارم، بحوالہ نظام الفتاویٰ ۱/۱۳۲ [2] رد المحتار ۴/۱۰۹

فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے۔" ان حق التعلی یتعلق بعین لا تبقی وھو البناء فاشبہ المنافع اما حق المرور یتعلق بعین تبقی وھو الارض فاشبہ الاعیان[1] لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ "حق مرور" زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور "حق تعلی" ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔" والفرق بینہ وبین حق التعلی حیث لا یجوز، ان حق المرور حق یتعلق برقبۃ الارض وھی مال .... اما حق التعلی تستعلق بالدار وھو لیس بعین مال"[2] مگر غور کیا جائے تو شامی کے اس استدلال میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے ٹھیک اسی طرح حق تعلی تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ "بیع علو" کی اجازت ہونی چاہئے۔

---

[1] ہدایہ ۳/۴۰ [2] ردالمحتار ۴/۱۱۸

حقوق ومنافع کی خرید وفروخت

حنفی نقطۂ نظر سے

(۶) ——— الدکتور محمد [illegible]

الحمد لله الذی وفق عباده العاملین لخدمة شرعه المبین، ومن اراد الله بهم خیرا وفقهم للتفقه فی الدین، واصلی واسلم علی النبی الأمی الصادق الوعد الأمین، وعلی آله وصحابته وعلماء امته العاملین الی یوم الدین۔

امّا بعد! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حاضرین کرام۔ مجھے بڑی مسرت ہے کہ چند مہینہ قبل میں بمبئی جا رہا تو مجھے عزیز الرحمن صاحب مدظلہ فتحپوری کے ذریعہ نئی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا علم ہوا۔ میں نے اس کے مدیر محترم علامہ شیخ مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ سے مراسلت کی، اس طرح ہمارے درمیان تعارف ہوا، حالانکہ اس سے پہلے بھی ہم مراسلت کے ذریعہ اور مؤخر الذکر کی جو کچھ مطبوعات سامنے آئی تھیں باہم متعارف تھے۔ مجھے قاضی صاحب موصوف نے (جزاہ اللہ خیرا) فقہ اکیڈمی کے اس اجلاس کی دعوت دی، جو شہر بنگلور میں ۱۴ ر ذی قعدہ ۱۴۱۰ھ سے ۱۸ ر ذی قعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۸ تا ۱۱ ر جون ۱۹۹۰ء تک منعقد ہونے والا تھا۔ میں اللہ تعالیٰ عز اسمہ سے توفیق مانگتا ہوں کہ وہ مجھے نفع بخش چیزیں پیش کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔

میں اولاً گفتگو کروں گا شئی، مال، ملک اور منفعت کے متعلق لغت اور اصطلاح کی روشنی میں ——— اور پھر اس سلسلہ میں گفتگو کروں گا کہ کیا مذکورہ بالا اصطلاحات یا ان میں سے بعض کے مفاہیم میں کہاں تک وسعت پیدا کرنے کی گنجائش ہے۔

میں اپنی بحث علماء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کی فقہ تک محدود رکھوں گا۔ جس کے مندرجہ ذیل دو اسباب ہیں۔

(۱) یہ کہ اگرچہ جملہ مذاہب فقہاء کے سلسلہ میں میری معلومات بہت معمولی ہیں لیکن ان میں نسبتۃً فقہ حنفی کے سلسلہ میں کچھ زیادہ واقفیت ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ میں پوری قوت سے اس امر کا داعی اور محرک رہا ہوں کہ بحث وتحقیق

کرنے والوں کو اپنے ریسرچ میں کسی ایک فقہی مکتب فکر کا پابند رہنا چاہیے۔ اور اس کی راہوں اور طریقوں پر عبور حاصل کرکے اس کے اسلوب اور اس کی اساس کو جاننے کی کوشش کرنی چاہیے، تاکہ استنباط اور اخذ نتائج کا درجہ حاصل کیا جا سکے۔ ممکن ہے کہ ممالک اسلامیہ اور علماء اسلام کے درمیان اجتہاد مطلق اور اجتہاد منتسب کی غیر موجودگی میں یہ طریقہ مفید اور کارآمد ہو سکے۔

علاوہ ازیں جو شخص کسی ایسے قانون کی تیاری میں مصروف ہو جس کا نفاذ بندگان خدا پر ہو سکے اس کو تقابلی مطالعہ کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ اپنے ملک اور زمانہ کے لئے زیادہ سے زیادہ مناسب اور مفید قانون کو اختیار کر سکے۔ ایسا نہ ہو کہ گفتگو میں اتنا پھیلاؤ ہو جائے کہ جس سے قانون ایک (مرقعہ) پیوندوں کا مجموعہ ہو کر رہ جائے جو اپنے ملک اور حالات کے لحاظ سے بھی موافق نہ پڑے۔

لہٰذا قانون سازی میں وحدت مطلوب ہے کیونکہ ایک ہی قانون ایک ہم جہت ڈھانچہ ہوتا ہے جبکہ اس میں ایک موضوع سے بحث کی گئی ہو۔ اس سلسلہ میں مثالوں کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں خدا تعالیٰ پر بھروسہ کرتے ہوئے اصل مقصود کا آغاز کرتا ہوں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں ایک مختصر بحث "اصطلاح" کے معنی، اصطلاح سازی کا طریقہ، اور حقیقت و مجاز سے متعلق کردی جائے۔ اس کے بعد ان اصطلاحات کے معانی ذکر کردئے جائیں جو ہمارے لئے اہم ہیں۔ یعنی شئے، ملک، مال، اور منفعت، یہ تو ہوگئے باب اول کے مباحث۔

دوسرے باب میں ان امور سے بحث کی جائے گی جن سے مذکورہ بالا چاروں اصطلاحات کے معنی اور مفہوم کی توسیع میں مدد لی جا سکتی ہے۔

باب اوّل

اس باب میں چند بحثیں ہیں۔ پہلی بحث۔ لفظ "اصطلاح" کے معنی اور اس کے ماخذ کے بیان میں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ لغوی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو عربی زبان میں ہو۔ کیونکہ عربی ہی اسلامی قانون کی زبان ہے اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ہے۔

"اصطلاح" کے لغوی معنی:- "اصطلاح" کے لغوی معنی ہیں کسی امر پر لوگوں کا متفق ہو جانا۔ "اصطلاح" کے اصطلاحی معنی کے سلسلہ میں کئی اقوال ہیں۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اصطلاح کا معنی ہے کسی جماعت کا کسی شئے کا ایسا نام رکھنے پر

منتقل ہو جانا جو اسے اس کے پہلے مفہوم سے ہٹا دے۔

بعض حضرات کے نزدیک اصطلاح کی تعریف ہے "لفظ کو اس کے لغوی معنی سے نکال کر بیان مراد کی خاطر کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنا۔

بعض حضرات نے اصطلاح کی تعریف اس طرح کی ہے کہ "اصطلاح" کسی معین لفظ کا نام ہے جو معین قوم کے درمیان رائج ہو ——— (التعاریف ۲۴)

مذکورہ بالا تعریفات کے مقابلہ میں زیادہ واضح تعریف یہ ہے کہ کسی متعین جماعت کا کسی مخصوص لفظ کو اس کے لغوی معنی سے دوسرے معنی کی جانب منتقل کرنا اور اس نئے معنی کے ساتھ مخصوص کر دینا۔

——— "درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام" (۹۰/۱)

ان تعریفات کے ذریعہ اصطلاح کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ کسی لفظ کو اس کے معنی وضعی سے جو وضع لغوی کے ذریعہ متعین ہوئے تھے نقل اتفاقی (متفق علیہ) کے ذریعہ معنی مجازی کی جانب منتقل کر دینا۔ اور اس طرح لفظ کا انتقال حقیقت اصطلاحیہ کی جانب ہو جائے گا جسے ادیب حضرات حقیقت عرفیہ کہتے ہیں۔ ——— "الکشاف۔ (۳۱۲/۱)

حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

(۱) اصطلاح کا واضع (وضع کنندہ) عام طور پر معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کا واضع ماخذ غیر معروف ہوتا ہے۔

(۲) اکثر و بیشتر اصطلاح کا مبدأ و ماخذ معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کے مبدا کا عام طور پر علم نہیں ہوتا۔

(۳) اصطلاح دفعۃً واحدۃً (یکبارگی) ظہور پذیر ہوتی ہے جبکہ عرف کا ظہور تدریج ہوتا ہے۔

پس اگر اصطلاح شایع و ذائع ہو جائے اور اسے قرار حاصل ہو جائے تو پھر وہ "حقیقت اصطلاحیہ" سے "حقیقت عرفیہ" کی جانب منتقل ہو جائے گی۔

یہ بات بھی معلوم ہے کہ جملہ اقسام میں حقیقت کی علامت یہی ہے کہ مطلق طور پر (قرائن کے بغیر) بولے جانے کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہو۔

علاوہ ازیں جب کوئی لفظ لغت، عرف یا شریعت کے لحاظ سے کسی معنی کے لئے وضع کیا جائے اور ہر وضع میں اس سے مراد اس کی ذات ہی ہوتی ہو تو وہ "حقیقت مطلقہ" ہے۔

ہاں اگر کسی لفظ کا وضع لغوی میں اور معنی ہو، وضع اصطلاحی میں کوئی اور معنی، اور وضع عرفی میں کوئی تیسرا معنی تو اس کو حقیقت مقیدہ کہتے ہیں۔ یعنی کوئی لفظ لغت میں کسی معنی کے لئے حقیقۃً وضع

کیا گیا ہو تو وہ حقیقت لغویہ ہے۔ اور اسی لفظ کا مصطلحین کی اصطلاح میں کوئی اور معنی ہے جس کی جانب اوّل وہلہ میں ذہن منتقل نہیں ہوتا تو وہ لفظ اس لحاظ سے مجاز ہے۔ کبھی اہل اصطلاح کی باہمی گفتگو میں وہ لفظ بولا جاتا ہے تو بغیر کسی قرینہ کے اس معنی اصطلاحی کی جانب ذہن منتقل ہو جاتا ہے تو وہ ان اہل اصطلاح کے حق میں "حقیقت" ہو جاتا ہے اور وضع لغوی کے ذریعہ جو اس لفظ کا معنی لغوی ہو وہ مجاز بن جاتا ہے۔ اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لفظ مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی حقیقی معنی کے وجود کو مستلزم ہو۔ اس وقت لفظ غیر معنی موضوع لہٗ میں استعمال نہ ہوگا۔ "الکشاف، ۱/۳۱۲"

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے بعد یہ لفظ حقیقت نہیں کہلائے گا اور مجاز کے دائرے سے خارج نہیں ہو جائے گا؟ اس موقع پر ہم ایک اور سوال بھی کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں تغیر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ یہ سب درست ہے۔ اور ہم دیکھیں گے کہ ہمارے علماء سے جو تصریحات منقول ہیں ان سے بھی اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

نتیجۃً یہ معلوم ہوا کہ جب کسی جماعت میں کسی اصطلاح کی کوئی تعریف متعارف ہو تو دوسرے معنی کی اصطلاح قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب ان کی اصطلاح عام ہو جائے تو وہ معنی حقیقت اصطلاحیہ سے حقیقت عرفیہ کی جانب منتقل ہو جائے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معنی وضعی میں کوئی پابندی نہ ہوگی۔ خواہ یہ وضع لغوی ہو خواہ اصطلاحی یا عرفی۔ ہاں وضع شرعی میں پابندی ہو سکتی ہے۔ اس کے باوجود جو شخص غیر شرعی معاملات میں شرعی اصطلاح کا استعمال کرے تو اسے حقیقت وضع لغوی پر محمول کریں گے کیونکہ متکلم کو شرعی استعمال سے بُعد ہے۔ معلوم ہوا کہ شارع نے معانی لغویہ کو حقائق شرعیہ کی جانب منتقل کرنے کے بعد ان کو غیر معتبر نہیں قرار دیا ہے۔

اب اس کے بعد ہم اپنی بحث سے متعلق اصطلاحات کے اصطلاحی اور لغوی معنی بیان کرنا شروع کرتے ہیں۔

دوسری بحث

"شے کا مفہوم"

لفظ شے لغت میں ہر موجود پر بولا جاتا ہے اور ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا تصور کیا جا سکتا ہو، جس کے بارے میں کچھ جانا جا سکتا ہو اور کچھ خبر دی جا سکتی ہو، یہ سیبویہ کا مذہب ہے

"روح المعانی ار۲۰۱، الوسیط، ار۴۹۶"

اور شے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے: کہ وہ نام ہے تمام موجودات کا چاہے وہ جواہر کے قبیل سے ہوں یا اعراض کے، اور ان کے بارے کچھ جاننا اور خبر دینا بھی درست ہو بعض لوگوں نے شے کی درج ذیل تعریف کی ہے اور یہی تعریف زیادہ صحیح ہے، لفظ شے معدوم، موجود، واجب، ممکن سب کو شامل ہے ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے البتہ قرآن سے مصداق متعین ہوگا۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ شے بول کر اس کے تمام افراد مراد لئے جائیں جیسا کہ قرآن کی آیت واللہ بکل شی علیم۔ نور ۳۵ میں ہے شی کے اس معنی پر قرینہ یہ ہے کہ علم الٰہی واجب، ممکن، معدوم، موجود محال سب کو محیط ہے۔ کہیں لفظ شے بول کر صرف ممکن مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ علی کل شی قدیر (البقرہ ۲۰) میں ہے۔ یہاں پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق ممکنات ہی سے ہے۔

کہیں لفظ شے بول کر ایسے ممکن کو مراد لیا جاتا ہے جو صرف ذہن میں موجود ہو جیسا کہ قرآن کی آیت "ولا تقولن لشئ انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء اللہ" (الکہف ۲۳) میں ہے یہاں پر شے سے مراد وہ چیز ہے جس کی صورت ذہن میں ہے اور جس کو کل کرنے کا ارادہ ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر ایسے معدوم ممکن کو بھی مراد لیا جاتا ہے جو نفس الامر میں ثابت ہو جیسا کہ اللہ رب العزت کے قول" انما قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔

(النحل/۴۰)

میں مراد ہے یہاں پر قرینہ وہ تکوین ہے جو معدوم کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر موجود خارجی بھی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کی آیت "وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً" (مریم - ۹) یہاں شے سے مراد موجود خارجی ہے کیونکہ شے کو عام معنی میں رکھکر نفی کرنا ممتنع ہے اس لئے ہر مخلوق ازل میں شے بمعنی معدوم ہے اور ہر شے ازل میں شے بمعنی ثابت فی نفس الامر ہے اور لفظ شی کا اس معنی پر اطلاق گذر چکا ہے اور استعمال میں اصل یہی ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور بغیر کسی قرینہ صارفہ کے حقیقت سے عدول نہ کیا جائے اور لفظ شے کا موجود کے معنی میں کثرت استعمال اسے معنی حقیقی سے ہٹانے کا قرینہ نہیں بن سکتا۔ "مع المعانی ادرہ"

پھر علامہ محمود آلوسی ان لوگوں کا تفصیلی رد فرماتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ لفظ شے کا معدوم پر اطلاق ممکن نہیں ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ شی کا اطلاق لغت اور محاورہ دونوں میں معدوم اور موجود پر درست ہے کیونکہ یہ سب شے ہیں اور اس کی تائید وہ ساری آیات کر رہی ہیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان کی کثرت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ شی کا حقیقی معنی ہے قرآن کریم کی آیتیں "انہ بکل شی محیط" "وھو بکل شی علیم" اللہ رب العزت کے ساری مخلوق کے احاطہ علمی پر دلالت کرتی ہیں چاہے وہ جوہر ممکن ہو یا عرض موجود یا اس کے علاوہ اور کسی قسم کی چیز کو جسے ہم جانتے ہیں لہذا لفظ شے کا استعمال اس عام معنی پر بغیر کسی نزاع کے درست ہے۔ جہاں تک اصطلاح لغت کا تعلق ہے اس میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے۔

الشی: ایسی موجود ثابت چیز کا نام جو خارج میں موجود ہو۔ "المغرب - ۲۶۰ - التعریفات - ۲۱۳"

پس لفظ شے ہر موجود پر بولا جاتا ہے چاہے وہ مس کی جانے والی چیز ہو یا دوسرے محسوسات کے قبیل سے ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اس کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت کرتی ہے جو بیع صرف کے بارے میں آتی ہے۔ "لا باس فیما اذا افترقتما ولیس بینکما شی" یہاں شے سے مراد تصرف یا عمل ہے۔ حضرت ابن عمر نے اسی کا نام شے رکھدیا۔ "المغرب ۲۶۰"

مجلۃ الاحکام عدلیہ کی دفعہ ۱۲۵ میں ہے:

"الملک ما ملکہ الانسان سواء کان اعیانا او منافع" یعنی ملک وہ چیز ہے جس پر ایسا مالکانہ حق حاصل ہو کہ اس میں خصوصی تصرف کرنا ممکن ہو۔

لہذا لفظ شے عام ہے اور ملک خاص ہے ملک وہی شے ہے جو کسی انسان کے ساتھ خاص ہو۔

وملکنا الماء: اروانا۔ یعنی ہمیں سیراب کیا۔

وھذا ملک یمینی "شلثہ" و ملکہ یمینی وما ھنالی من ملکہ "شلثہ" ما یقد ربعلیہ۔ یعنی ایسی چیز جس پر

انسان قادر ہو۔ " القاموس للفیروز آبادی ۳۰/۳۳ " مختار الصحاح۔ ۶۳۳ "

اور وسیط میں ہے ملک الشی ملکا: کسی چیز کو حاصل کیا اور اس میں تصرف کیا۔

فہو مالک وجمعہ ملاک وملاک وامتلک الشی ملکہ

والملک: ایسی چیز جس کا مالک ہوا جائے اور جس میں تصرف کیا جائے۔ مذکر مونث دونوں طرح مستعمل ہے۔ قرآن پاک میں ہے " وللہ ملک السموات والارض ، آل عمران ۱۸۹

______ " القاموس الوسیط۔ ۸۸۶/۳

______ اللسان لابن منظور۔ ۴۹۲/۱۰ "

اور اصطلاحا:

(۱) مجلہ احکام عدلیہ نے دفعہ ۱۲۵ میں لفظ "ملک" کی تعریف ان الفاظ میں کی: " الملک ما ملکہ الانسان سواء کان اعیانا او منافع " یعنی ملک وہ شی ہے جو کسی انسان کی مملوک ہو اور جس میں اسے تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو۔ اس تعریف میں ایک طرح کی کمزوری ہے اس تعریف سے دور لازم آتا ہے کیونکہ معرف بھی تعریف میں موجود ہے اور تعریف میں اس کا تکرار ہے۔ تعریف کا خلاصہ یہ ہے: کسی شی میں خصوصی تصرف کا امکان چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے۔ لہٰذا ملک وہ چیز ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں آدمی خصوصی تصرف کا حق رکھتا ہو۔ " الدستور۔ ۱۹۹/۱ "

ابن نجیم اور ابن عابدین نے حاوی قدسی سے ملک کی یہ تعریف نقل کی ہے۔

الاختصاص الحاجز۔ ایسا خصوصی حق تصرف جو دوسروں کو تصرف سے روک دے۔

______ " الاشباہ۔ ۳۳۶ ابن عابدین ۵۰۱/۳ "

(۲) ہمارے فقہاء کا ایک دوسرا نقطہ نظر بھی ہے اکمل الدین بابرتی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں " القدرۃ علی التصرف فی المحل شرعا " شرعا کسی محل میں تصرف کی قدرت کا نام ملک ہے۔

______ " العنایہ نقلا من فتح القدیر ۵/۷۴ "

اسی جانب ابن ہمام کا میلان بھی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

" الملک قدرۃ یثبتہا الشارع ابتداء علی التصرف " ملک تصرف کے ایسے اختیار کا نام ہے جسے ابتداءً شریعت نے ثابت کیا ہو۔ ______ (فتح القدیر ۵/۷۴ "

ابن نجیم نے یہ تعریف نقل کرنے کے بعد " الا لمانع " کا اضافہ کیا ہے ______ الاشباہ۔ ۳۳۶۔

گویا کہ انھوں نے یہ قید لگا کر ان لوگوں سے احتراز کیا ہے جو مالک ہو سکتے ہیں لیکن تصرف نہیں کر سکتے

جیسے مجنون، سفیہ، محجور، صبی

(۳) سید شریف کی تعریفات میں ہے۔ فرماتے ہیں۔

الملك: اتصال شرعي بين الانسان وبين شئ يكون مطلقاً لتصرفه فيه وحاجزاً من تصرف غيره فيه" ———————— التعريفات، ۱۵۵

ملک انسان اور شے کے ایسے تعلق کا نام ہے جو اس شخص کو تصرف کی اجازت دے اور غیر کو تصرف سے روکے۔

اور صدر الشریعہ کی وقایہ میں ہے فرماتے ہیں۔

" الملك اتصال شرعي بين الانسان والشئ يطلق تصرفه ويمنع غيره فيه"۔

پس گویا کہ شریعت نے جن چیزوں میں مالک ہونے کی اجازت دی اور تملک کی گنجائش رکھی وہ ملک ہے ورنہ نہیں۔ اور ملک انسان اور شئ کے درمیان علاقہ اور اتصال کا نام ہے پس یہ موجود اور ممکن الوجود جبکہ اس کے بارے میں خبر دی جا سکتی ہو وہ شئ ہے چاہے وہ منفعت ہو یا حق ہو یا اس کے علاوہ۔ پھر منفعت ملک ہی کی قبیل سے ہوگی اس کے خلاف نہیں ہوگی اور منفعت شے ہوگی اس کے علاوہ نہیں ہوگی لہٰذا لغوی معنی اصطلاح میں محفوظ ہے پھر جس چیز میں تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو وہ ملک ہے اور جو اس کے علاوہ ہو وہ ملک نہیں ہاں اس کا مالک ہوا جا سکتا ہے۔ اور اس بنیاد پر ہمارے اصحاب کا شے کے عموم کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ لفظ شئ ہر موجود پر بولا جائے گا معدوم پر نہیں یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے اس جانب انہیں علم کلام کی مشہور بحث لے گئی ہے پس اگر ہم علم کلام سے الگ ہو کر بحث کریں اور اصطلاحی معنی کی دونوں صورتیں نکالیں تو اس میں کوئی حرج نہیں معاملات کی بحث میں شے کو الگ رکھیں اور عقائد اور کلام کی بحثوں میں الگ ———————— " اصول البزدوی، ۱/۳۶ "

تیسری بحث

"معنی ملک"

لغت میں: ملک یعنی ملکا میم پر تینوں حرکتوں کے ساتھ اور ملکۃ لام کے فتح کے ساتھ یا ملکۃ لام کے ضمہ کے

یا لام پر تینوں حرکات کے ساتھ۔
احتواه قادراً على الاستبداد به۔
وملک مُلک حرکات ثلاثہ کے ساتھ ودونوں کے ضمہ کے ساتھ ایسی چیز جس کا مالک ہو۔
واملکہ الشی وملکہ ایاہ تملیکا: بمعنی:
قولہم فی الوادی مُلُکنا" حرکات ثلاثہ کے ساتھ یعنی چراگاہ یا چشمہ یا مال یا وہ ایسا کنواں ہے جسے کوئی شخص کھودے اور وہی اس کا تنہا مالک ہو وقولہم: الماء مُلک امر مصرکۃ" کیونکہ جب ان کے ساتھ پانی ہوتا تھا تو وہ اپنے معاملہ کے مالک ہوتے تھے ولیس لہم مُلک ملکنا" :ما، عام ہے ہر موجود اور ممکن الوجود کو شامل ہے جیسا کہ شی کے معنی میں جان چکے ہیں. لہذا یہ تمام چیزیں ملک ہوں گی چاہے اعیان ہوں یا منافع یہی جملہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

منفعت کے معنی:

لغت میں "نفع" ضد ہے "ضرر" کی. کہا جاتا ہے: نفعتہ نفعاً وانتفعت بکذا۔

(العین للفراھیدی ۲/۱۵۸)

ونفعہ نفعاً: افادہ واوصل الیہ خیراً، فہو نافع ونفّاع۔
والنفع: الخیر، ہر وہ چیز جس کے ذریعہ انسان مطلوب تک پہنچ سکے۔ (الوسیط ۲/۹۳۲)۔
المنفعۃ: ایک اسم ہے۔

(مختار الصحاح ص۲۹۳، نیز دیکھئے ماده ۳/۹۲)

اور منفعت: ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع ہے منافع۔ (الوسیط ۲/۹۳۲)
میں کہتا ہوں کہ گویا منفعت نفع بخش شئی کی ذات ہوئی نہ کہ خود نفع، لیکن ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ نفع کے معنی ہیں "خیر" اور ہر وہ چیز جس کے ذریعہ آدمی اپنے مطلوب تک پہنچ سکے تو اب "نفع" دونوں معنی پر مشتمل ہوا، اور گویا اس کے معنی کے متعلق دو رائیں پائی گئیں۔
بہر صورت اس کا اطلاق "نافع" کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے نتیجے اور فائدے پر بھی۔
اور اصطلاح میں منفعت کہتے ہیں اس کو کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں ظاہر ہو اور اس کے بغیر کسی فعل کے صدور کا کوئی محرک نہ ہو، یہی "منفعت" ہے یہی "فائدہ" ہے اور یہی "غایۃ" ہے۔ (دستور العلماء ۳/۲)

میں کہتا ہوں کہ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ فعل کے ذریعہ جو کچھ حاصل ہوا جو فعل کا منتہیٰ ہو وہی "منفعت" کہلاتی ہے۔
اگرچہ اس میں کسی دوسرے کے ضرر کا پہلو بھی ہو اس طور پر کہ اس فاعل کی فعل سے وابستگی میں کوئی حاجت اس ضرر رسانی کی نہیں ہے اور بذات خود اس کی سعی اس ضرر رسانی کی غرض سے نہیں ہے بلکہ (غیر ارادی طور پر) وہ غیر کے ضرر کا سبب بن گیا ہے۔
یہ ضرر کبھی تاوان کا باعث بھی ہو جاتا ہے اس طرح "نفع" "قابل عوض اور لائق بدل چیز ہو گیا۔
البتہ افعال الٰہی کا جہاں تک تعلق ہے ان میں منافع مصالح اور غایات (منتہیٰ) سب ہوتی ہیں لیکن ان سے (فاعل کی اپنی) غرض کوئی نہیں ہوتی اس لحاظ سے وہ ذات خداوندی کی کسی ضرورت کی تکمیل کرنے کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں (یعنی اس لحاظ سے ان میں کوئی منفعت نہیں سوچی گئی ہے) ——————— (دستور العلماء ۳/ ۲)
حاصل یہ کہ منافع ہی اصل مقصود ہوتے ہیں نہ کہ وہ افعال جن کے نتیجے میں یہ منافع ظاہر ہوتے ہیں، اور یہی حال اشیاء کا ہے۔
یہی وجہ ہے کہ شارع کبھی کبھی سبب کو مسبّب کا قائم مقام بنا دیتا ہے اور عین کو محل قرار دیتا ہے، اور مقصود منفعت ہوتی ہے اور ارادہ درست ہوتا ہے۔ اور جب محل بدل گیا تو منفعت بھی بدل گئی۔
بوجہ اس کے فعل کا مسبّب ہونے کے اس لئے کہ اس کا انضباط و تعیین مشکل ہے اس لئے جس چیز کی تعیین و انضباط ممکن ہے اسی کو اس کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ یہ چیز شریعت میں بہت عام ہے مثلاً نیت کے قائم مقام الفاظ اور آلہ کو کر دیا جاتا ہے اسی طرح سفر اور مرض میں کہ ان کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا (کیونکہ مشقت کی مقدار کا طے کرنا مشکل ہے اس لئے مثلاً سفر کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ اس کی تعیین و انضباط آسان ہے) یہی حال دیگر معاملات کا ہے۔
اور اس کی تائید کے لئے ابن الهمام کے کلام میں غور کیجئے وہ اپنی کتاب "تحریر" میں لکھتے ہیں:
"کسی حکم کی حقیقی علت وہ امر مخفی ہے جس کو "حکمت" کہتے ہیں اور اس کا وصف ظاہری علت کا مظنہ ہے نفس علت نہیں لیکن اصطلاح یہی بن گئی ہے کہ اسی کے اوپر علت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے
——————— (ملخص من اصول الفقہ الاسلامی۔ محمد مصطفےٰ شلبی ۲۳۰)۔
جیسا کہ بعض محققین احناف نے صراحت کی ہے یعنی خود ابن ہمام نے لکھا ہے کہ "اصحاب مذاہب نے حکم کو وصف ظاہری کے ساتھ معلل کیا ہے نہ کہ علت حقیقی کے ساتھ اس اندیشے کے تحت کہ اس علت پر فروع مذہب میں سے کسی فرع کے ذریعہ اعتراض نہ وارد کر دیا جائے"۔ (تنقیح الفقہ بحوالہ بحث الالہام ورقہ ۲۰۰)۔

یہی وجہ ہے کہ استہلاک مال کی صورت میں محض اس کی ذات کی وجہ سے ضمان نہیں آتا بلکہ اس کے تمام منافع کے فوت ہوجانے کی باعث ضمان آتا ہے یہاں عین کو ان منافع کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔

کتاب "درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام" علی حیدر میں ہے کہ:

"منافع" منفعت کی جمع ہے اور وہ وہ فائدہ ہے جو کسی عین کے استعمال سے حاصل ہوتا ہے پس جس طرح مکان سے منفعت اس میں رہائش کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح چوپایوں سے منفعت ان پر سوار ہو کر حاصل ہوتی ہے۔"

نتیجہ یہ نکلا کہ:

منفعت "حرکت" (و سکون) کی طرح زائل ہوجانے والے اعراض میں سے ہے جو کہ معدوم ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عقد اور معاملات کا محل قرار دیا جائیں لیکن شارع نے ان کو ضرورۃً "موجود" کا (اور اعراض کو اعیان کا) حکم دیدیا ہے اور یہ بات جائز قرار دیدی ہے کہ وہ عقود و معاملات کا محل قرار پاسکیں، اسی لئے "منفعت" عقود کے سلسلے میں "عین" کے قائم مقام ہوگئی ہے۔ (درر الحکام شرح مجلۃ)

پس منفعت ایک عرض ہے جو لگاتار دو زمانوں میں قائم نہیں رہ سکتی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ منفعت کے دو لغوی معنی میں سے ایک معنی کی رو سے کسی شئی کے فائدہ پر اکتفاء کرنا اس کی "منفعت" پر اکتفاء کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ "منفعت" کا اطلاق شیئی نافع کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے فائدے اور اس سے جو غرض مطلوب ہے اس پر بھی ہوتا ہے اور اس اکتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے دلائل بھی موجود ہیں جن کی رو سے منفعت کا ایک ظاہری وجود ثابت ہوتا ہے اور ان کے لئے ایک بدل متعین قرار دیا جاتا ہے اس کی طرف قرآن مجید کی آیت میں اشارہ ہے:

آباؤکم وابناؤکم لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا..... علیما حکیما۔ (النساء: ۱۱)

امام آلوسی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے:

"اللہ تعالیٰ گویا یہ فرمارہا ہے کہ تمہاری عقلیں تمہاری مصالح کا احاطہ نہیں کرسکتیں اس لئے تم نہیں جانتے کہ تمہارے اصول و فروع میں سے تمہارے وارث ہونے والوں میں کون تمہارے لئے زیادہ نافع ہے اس لئے میراث کی تقسیم کے معاملے میں اپنی عقول کے پسند یا ناپسند کو چھوڑ دو اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے یا ایک کو محروم کرنے کا ارادہ نہ کرو۔

اس صورت میں علامہ آلوسی کے بقول:

"نفع" عام ہے خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور ایک کا دوسرے سے فائدہ اٹھانا شامل ہے جیسے بچوں پر خرچ کرنے اور اس کی تربیت کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، اور آخرت میں ان کا استفادہ شفاعت کے ذریعہ ہوگا۔ (روح المعانی ۲/۱۱۶)

میں کہتا ہوں کہ اس طرح منفعت "قرآنی تعبیر اور قرآنی استعمال کے لحاظ سے" قابل عوض بالمال اور "ناقابل عوض بالمال" دونوں پر مشتمل ہے۔ لہذا اشیاء کا تصور کبھی بھی محض ان کی ذات کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ ان کے منافع ہی کی وجہ سے کیا گیا ہے اور منافع قابل عوض ہیں ان چیزوں کے ذریعہ جو ان کے قائم مقام ہو سکتی ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول "واثمہما اکبر من نفعہما...." نفع محض ملکیت خمر پر مرتب نہیں ہوجاتا بلکہ اس کے پینے پر مرتب ہوتا ہے جیسے سرخی، چہرے کی صفائی اور قوت باہ وغیرہ کا حصول۔ اور یہی حال ہے تمام چیزوں کا اس لئے کہ وہ چیزیں اپنے منافع ہی کی وجہ سے حاصل کی جاتی ہیں اور ان منافع ہی کے لحاظ سے ان کی قیمتیں رکھی گئی ہیں۔

لیکن نظری اور عقلی طریقے پر غور کریں تو سمجھ میں آتا ہے کہ:

جب منافع اپنی اہمیت کے لحاظ سے اور ایک انسان سے دوسرے انسان کے مقابلے میں مختلف ہیں تو لازماً ان کی قیمت بھی غیر منضبط ہوگی لہذا منافع کو تملک (ملکیت) کا سبب اور علت نہیں قرار دیا جاسکتا اور نہ عدم انضباط کی وجہ سے ان کو عوض کا محل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اقامۃ السبب مقام المسبب کے اصول پر رفع جہالت کی غرض سے منضبط (قابل انضباط) کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے تاکہ جملہ احکام ایک ہی میدان میں جاری رہ سکیں اور ایک لڑی میں پروئے جاسکیں۔

پس جس طرح بلاشبہ یہ بات معلوم ہے کہ شارع نے نیت کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر احکام کا مدار رکھا ہے اور اس تک پہنچنا ضروری قرار دیا ہے حالانکہ وہ غیر ظاہر (یعنی غیر محسوس) ہے جس کا نتیجہ عدم انضباط حکم ہے اس لئے ظاہر کو جو کہ منضبط (قابل انضباط) ہے کو نیت کا قائم مقام بنا دیا گیا۔ اس طرح ہم نیت کے الغاء (یعنی اس کو ناقابل اعتناء) قرار دینے کے لئے مجبور نہیں ہیں بلکہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا عین اسی کا اعتبار کرنا ہے۔

پس جبکہ متعاقدین کے درمیان عقود کے الفاظ ان کی نیتوں کا رخ بتانے کے لئے نیت کا قائم مقام ہوتے ہیں اور فاعل کی نیت بتانے کے لئے نیت کا آلہ قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ خطاء اور عمد کے درمیان تفریق کی جاتی ہے اور اصل قتل اور اس کے سبب کے درمیان الفاظ کے ذریعہ تفریق

ہوتی ہے تو یقیناً ان دلائل کی روشنی میں ایک شئی کو دوسری شئی کا قائم مقام بنایا جائے گا۔

یہی حال اہلیہ کی تکمیل کا ہے یعنی اہلیۃ الاداء "کا کہ اس میں عمر (۱۵ سال) کو کم عمری کے قریب مانا گیا ہے اور بلوغ کو کمال کا سبب مانا گیا ہے کمال عقل کی علامت کے طور پر، اور بلوغ کو جسمانی علامات کے ظواہر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے، اگر علامات کے ظہور میں دیر ہو تو عمر کو علامات بلوغ کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور عدول کرنا ہے ظاہر غیر منضبط سے اظہر کی طرف، اور اس کی مقدار فقہاء نے الگ الگ علاقوں اور خطوں کے لحاظ سے الگ الگ رکھی ہے۔ (یعنی بلوغ کی عمر کا تناسب ہر علاقے کا الگ الگ ہے)

لہذا "منفعۃ" نص کتاب سے بھی متقوم ہے اور لوگوں کے تعامل سے بھی، اور اشیاء سے جو اصل مطلوب منفعت ہے اس سے بھی ان کی یہی غرض ہے۔

لہذا اگر ہم یہ کہیں کہ شئی کی منفعت ہی اصل شئی ہے تو اس پر کوئی اشکال نہیں اور از روئے لغت اس کی گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

لیکن یہاں ایک فقہی باریکی غور طلب ہے، ہمارے فقہاء متقدمین منفعت کو مال تسلیم نہ کرنے کی طرف گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کو قابل ضمان نہیں مانا ہے اس لئے کہ منفعت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً نہ معنیً۔

جہاں تک صورۃً عدم مماثلت ہے تو یہ واضح ہے البتہ معنیً بھی اس کا مثل نہ ہونا یعنی اس کی متبادل شئی کا متعین نہ ہو سکنا یہ تسلیم نہیں ہے۔ اور امام زفرؒ نے اس کو مال قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

تبیین الحقائق ۵/۱۲۱، البدائع ۶/۲۶۶۳، حاشیۃ الانقروی علی الکنز ص ۳۶۳، شرح الکنز للعینی ۲/۱۹۶ اور اتمام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۳۲، حاشیۃ الشلبی علی شرح الکنز ص ۱۲۱۔

اور عدم مماثلت صورۃً و معنیً کے لئے دیکھئے اصول شاشی ص ۲۱

(یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ) فقہ کی بہت زیادہ باریکیوں کا التزام بسا اوقات اصل مقصود کی خلاف ورزی کی طرف لے جاتا ہے حالانکہ وسائل سے قبل مقاصد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مبدأ (بنیاد) کا نظر انداز کر دینا ہی بسا اوقات عین بنیاد ہوتا ہے اور قاعدے سے خروج کرنا ہی عین قاعدہ ہوتا ہے چنانچہ میتۃ اور دم اور لحم الخنزیر کو حلال قرار دے دیا جاتا ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "غیلۃ" کی اجازت دی، اضطراراً بعض لوگوں کا خون مباح قرار

دیا ایک زیادہ اہم مقصد کی خاطر۔ اس لئے مالک الناس کے حقوق کی حفاظت کی خاطر فقہی باریک جزئیوں سے علیحدہ ہو جانا پڑتا ہے۔ کیونکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت اور ان کی مصالح کی تکمیل ہی شارع کا اصل مقصود ہے۔

اور مصلحت کی عرف کی اور حاجت کی رعایت (حاجت عموماً یا کبھی کبھی ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ فقہ کا اعلیٰ ذوق رکھنے والا متقدمین کے مقررہ قاعدوں ضابطوں سے نکلے (اور مقصد شارع پر نگاہ رکھے) اس کے متعلق مزید بھی کچھ ذکر کریں گے۔

پانچویں بحث:

مال کا معنی لغت میں۔ مال۔ ہر شی ہے جس کے تم مالک ہو۔ اور اس کی جمع اموال ہے۔ القاموس اسماء ہے۔ رجل مال یعنی کثیر المال شخص۔ اور تمول الرجل۔ مالدار ہو گیا۔ اور مولہ غیرہ تمولیا۔ اس کو اس کے غیر نے مالدار بنا دیا۔ (مختار الصحاح صہ ۶۳۹) اور مال کو مال اس لئے کہا گیا کہ اس نے لوگوں کو اللہ کی اطاعت سے مائل کر لیا۔ (دستور العلماء صہ ۱۸۸ ج ۳) اور کہا گیا کہ مال۔ حیوان ہے اور عرب کے لوگ اکثر و بیشتر مال کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھی مال کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جس کا انسان مالک ہو حیوان ہو یا غیر حیوان۔ جاندار ہو یا غیر جاندار۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تؤتوا السفہآء اموالکم۔ والذین فی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم۔ مال ان دونوں آیتوں میں ہر مملوک شی کو شامل ہے کسی شی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ الاقتصاد ج ۱ صہ ۱۰۱ اور مال کے معنی اصطلاح میں۔ مال۔ جس شی کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور اس کا ذخیرہ کرنا تا وقت ضرورت ممکن ہو چاہے شی منقول ہو یا غیر منقول۔ مجلۃ الاحکام صہ ۱۳۶ ج ۱ مال کی تعریف میں احناف نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک شائع ہے اور اسی پر ان کے فقہاء قائم ہیں۔ پھر وہ لوگ اپنی مختلف تعریفات میں اموال۔ اعیان اور قابل ذخیرہ اور طبع انسانی کیلئے جاذب اور موجود کو کہتے ہیں۔ حاشیہ ابن عابدین صہ ۵۰۱ ج ۴ میں حاوی قدسی سے مال کی تعریف منقول ہے کہ انسان کے علاوہ انسان کی مصالح کے لئے پیدا کی ہوئی شی جس کا ذخیرہ کرنا اور بالاختیار اس میں تصرف کرنا ممکن ہو۔ مال ہے۔ اور ابن عابدین کے حاشیہ میں دررسے مال کی تعریف میں تحریر ہے کہ مال وہ شی ہے جس میں خرچ کرنا اور اس خرچ کو روکنا پایا جائے۔ یا وہ شی موجود

لہ مادہ (دفعہ) ۱۲۳ ست مجلۃ الاحکام العدلیۃ الاشباہ والنظائر۔

اور منافع کو مال نہ ماننے والے اپنے موقف پر مصر رہنے کے باوجود کہ منافع ذخیرہ نہیں بنتے دو وقت میں باقی نہیں رہتے، اور محرز نہیں ہوتے۔ کہتے ہیں کہ شی کی مالیت اور تقوم میں فرق پایا جاتا ہے۔ مالیت کا ثبوت تو تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے کی وجہ سے ہوتا ہے اور تقوم کا ثبوت لوگوں کے مال قرار دینے اور شارع کے مباح للانتفاع بنانے سے ہوتا ہے۔ رد المختار صفحہ ۱۰۱ ج ۴ نقلا عن الحموی (ف) مال اس میں تنافس اور ابتذال جاری ہوتا ہے۔ اور شی کی صفت مالیت کا ثبوت تمام لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے اور شی کی قیمت کا ثبوت شریعت کی اجازت انتفاع سے ہوتا ہے۔ تو خمر مال ہے لیکن متقوم نہیں ہے

حاشیة انانوتوف علی الکنز صفحہ ۲۳۰

ان کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ لوگوں کا کسی چیز کو مال قرار دینا معتبر ہے۔ اور اس کی قیمت شریعت کی ہی جہت سے ہو سکتی ہے نہ کسی اور جہت سے۔

پہلی فرع

مال کے لغوی معنیٰ کی تحقیق

اگر ہم مال کے لغوی معنی کی طرف نظر ڈالیں گے تو ہم اس حقیقت تک پہونچیں گے کہ اہل لغت ہر اس شی کو مال کہتے ہیں جس کا انسان مالک بنے۔

شی: شی کا معنی پہلے گزر چکا ہے۔ لغت میں اس کا اطلاق موجود ممکن اور واجب پر ہوتا ہے۔
پس ہر چیز جس کے بارے میں خبر دی جائے شی ہے اور وہ معدوم و موجود دونوں کو شامل ہے۔
اور وہ شی جس کا تو مالک بنے اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔ یا معدوم کا بھی مالک بن سکتا ہے۔ دونوں قول ہے۔

منفعت۔ اور منفعت پر بالاتفاق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔ اس لحاظ سے منفعت مال ہے۔
یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ شی اپنے استعمال عرفی اور وضع عرفی کے اعتبار سے صرف موجود ہی کو شامل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا لغوی معنی معدوم کو بھی عام ہے اور اصطلاح تو معنی لغوی میں زیادتی

یا ملی کے ذریعہ بنائی جاتی ہے۔ لیکن اس جگہ ہم نے نہ تو لغوی معنی میں اضافہ کیا ہے اور نہ ہی کمی کی گئی ہے، بلکہ لفظ کو اس کی حقیقت لغویہ میں استعمال کیا ہے۔ نہ کہ حقیقت عرفیہ میں ...... اگر کہا جائے کہ فقہاء کا مال کو اس معنی میں استعمال کرنا اسے حقیقت عرفیہ یا حقیقت اصطلاحیہ کی شکل دیدیتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ:

یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حقیقت استعمال و عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے اور تعیین بالعرف تعیین بالنص ہی کے مثل ہوتی ہے۔ اور استعمال ناس حجت ہے۔ اس پر عمل واجب ہے۔

(دیکھئے: الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۰۲۰۳، مجلۃ الاحکام، شرح منظومہ رسم المفتی، رسائل ابن عابدین ۱/۴۴)۔

علاوہ ازیں ہمارے علماء سابقین نے مال کی جو تحدید "محرز، محرز لوقت الحاجۃ" جیسی قیودات سے کی ہیں، میرا خیال ہے کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور ان کی تحدیدات سے لازم آئے گا کہ جو شئی وقت حاجت کے لئے محرز نہ ہو سکے اسے مال قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ نیز ہر وہ مالیت جس میں فساد جلدی سرایت کر جائے مال کی تعریف سے خارج ہوگی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

نیز ان کا مال کے معنی کی تحدید کرنا وقت و متمولیت پر مبنی ہے۔ اور یہ کہ اعراض ہیں۔ اس لئے کہ دو زمانوں میں اس کا قائم رہنا نہیں ہوتا ہے۔

نیز معاملہ کرتے وقت "منافع" انسان کے پاس موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقفہ وقفہ سے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان فقہاء کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ حدیث ہے جسے امام سرخسی نے مبسوط میں حضرت عمر و حضرت علی سے نقل کی ہے۔ کہ ان دونوں حضرات نے ولد مغرور کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ قیمت کے ذریعہ آزادی پائے گا، اور انھوں نے مغرور پر عقر کے ساتھ باندی کی واپسی کو واجب قرار دیا۔ اور ان دونوں حضرات نے اس حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود کہ مغرور نے اس باندی سے خدمت لی تھی۔ اور مدعی نے اپنے جملہ حقوق کا مطالبہ بھی کیا تھا مگر پھر بھی منفعت کی قیمت واجب نہیں کی اگر منفعت کی قیمت بھی مغرور پر واجب ہوتی تو ان حضرات کے لئے اس کے بیان سے سکوت کرنا جائز نہ ہوتا۔

اور عقر کا بیان خدمت کی قیمت کا بیان اس وجہ سے ہو جائے گا کہ مستوفی بالوطی (وطی کے ذریعہ حاصل کی جانے والی چیز) عین کے جزء کے حکم میں ہوتا ہے (یعنی اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے عین ہی سے فائدہ حاصل کیا ہے۔ منفعت سے اس کا تعلق نہیں) اور اسی بنیاد پر شبہ کے وقت وطی کو متقوم قرار دیا جاتا ہے نہ کہ منفعت کو ———— اور اس کا حاصل یہ ہے کہ منفعت

مال متقوم نہیں ہے کہ اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہو۔ جیسے خمر اور میتہ کہ اتلاف کی صورت میں وجوب ضمان نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شئی کے لئے صفت مالیت "تمول" کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

تمول: —— اور تمول صیانت شئی اور وقت حاجت کے لئے اسے ذخیرہ کرنے کا نام ہے۔ اور منافع دو وقتوں میں باقی نہیں رہتے لیکن وہ اعراض ہیں جیسے ہی وہ عدم سے وجود میں آئیں اس لحاظ سے ان میں تمول کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اور اس بنیاد پر منافع غرماء اور ورثہ کے حق میں "متقوم" نہیں ہوں گے خلا اگر کسی مریض نے اپنے ہاتھ سے کسی انسان کی اعانت کر دی۔ یا عاریت کے طور پر کوئی چیز دیدی اور اس نے اس سے استفادہ کیا تو اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس منفعت کی قیمت ثلث مال میں شمار کر دی جائے گی —— اس کی علت یہ ہے کہ کسی شئی کا متقوم ہونا اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جبکہ وہ شئی موجود ہو کیونکہ معدوم کو متقوم سے موصوف نہیں کیا جاتا ہے اس لئے کہ معدوم شئی ہی نہیں ہوتی اور کسی شئی کے موجود ہونے کے بعد بھی اس کا تقوم اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کا احراز بھی ممکن ہو۔ اور وجود کے بعد احراز اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دو وقتوں میں وہ شئی باقی رہ سکے، اور منفعت میں اگر وجود ہو بھی جائے تو اس کا احراز ممکن نہیں۔ اس لئے منفعت "متقوم" قرار نہیں پائے گی۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ منفعت میں "اتلاف" بھی متصور نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اتلاف کا عمل معدوم پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ اور منفعت کے موجود ہونے کی صورت میں اس کا محل تلاف ہونا باقی نہیں رہے گا۔ اور اثبات حکم تحقق سبب کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

عقد اجارہ کی صورت میں منفعت کو احراز و تقوم کے حکم میں تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ خلاف قیاس ہے۔ اور حاجت وضرورت کی بنیاد پر "عین منتفع بہ" کو منفعت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح کی حاجت عدوان وتلف کی صورت میں نہیں پائی جاتی اس لئے حقیقت معتبرہ باقی رہے گی اور اس کے اعتبار سے تقوم واتلاف معدوم ہوگا۔ (مبسوط سرخسی ۱۱/۸۰)

اور مولانا محمد عبدالحلیم بن محمد امین لکھنوی نے نور الانوار علی کشف الاسرار کے حاشیہ قمر الاقمار میں اس سلسلہ میں حسب ذیل بحث کی ہے:-

"منافع عرض ہیں۔ اور ہر عرض دو زمانے میں باقی نہیں رہتا۔ پس منافع دو زمانے میں باقی نہیں رہیں گے، اور جو چیز باقی نہیں رہتی وہ محرز بھی نہیں ہوتی۔ لہذا منافع محرز نہیں ہوں گے۔

اور جو چیز محرز نہیں ہوتی۔ وہ متقوم بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے منافع متقوم نہیں ہوں گے۔ اس کے برخلاف مال جوہر ہے، باقی رہنے والا ہے۔ اور متقوم ہے۔ اس لحاظ سے مال اور منافع میں کوئی مماثلت نہیں ہے ـــــــــــــــــــــــ (قمر الاقمار، ۱/۹۳۔

اور علامہ زنجانی شافعی نے "تخریج الفروع علی الاصول" میں تحریر کیا ہے:

"امام ابوحنیفہؒ نے اس سے انکار کیا ہے کہ منافع اپنی ذات کے لحاظ سے مال ہیں، جو اعیان کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور علمائے احناف کا خیال ہے کہ منافع کا حاصل وہ افعال ہیں جو اعیان میں شخص منتفع (فائدہ اٹھانے والا شخص) کے ذریعہ ان کے ساتھ مقصود کے مربوط ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جن کا اتلاف محال ہوتا ہے۔ اور وہ افعال جیسے وجود پذیر ہوتے ہیں ختم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور اتلاف "بقاء" کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ پس جس چیز کے لئے بقاء ہی نہ ہو اس کا اتلاف بھی متصور نہیں ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ شریعت نے جواز عقد کے حق میں منافع کو اعیان کے درجے میں تسلیم کیا ہے۔

ـــــــــــــــــــــــ (تخریج الفروع علی الاصول/۲۲۶۔)

مگر اس کا رد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں۔ کہ جب ہم حقائق کی طرف نظر ڈالیں گے اور غور و فکر کی راہ اختیار کریں گے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ لیکن احکام شرعیہ حقائق عقلیہ پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مدار اعتقادات عرفیہ پر ہوتا ہے۔ اور وہ معدوم جس کا ان حضرات نے تذکرہ کیا ہے وہ عرفاً و شرعاً مال ہے۔ اور احکام میں شرع و عرف کا حکم غالب ہوتا ہے۔ (تخریج الاصول علی الفروع/۲۲۶)

دوسری فرع

منفعت کو "مال" تسلیم کرنے کے سلسلے میں قواعد اصولیہ کی وسعت پذیری

اصحاب متون نے بیع معدوم کے عدم جواز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی خرید و فروخت سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور بیع سلم کی اجازت دی۔

اور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عقد کرتے وقت منفعت انسان کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ حدیث کی رو سے بیع منفعت ممنوع ہوگی۔ اور نتیجۃً منفعت مال نہیں ہوگا۔

مگر علماء نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ .

" یہ حدیث مرکب ہے . حدیث النہی عن بیع ما لیس عند الانسان " کی تخریج اصحاب سنن اربعہ (ابوداؤد، نسائی ترمذی ابن ماجہ) نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

" لا یحل سلف وبیع " ، ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندک . "

ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے .

اور رخصت فی السلم والے جزء کی تخریج امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کے واسطے کی ہے کہ انھوں نے فرمایا :

ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے زمانہ میں گندم ، جو کھجور اور کشمش میں سلم کا معاملہ کرتے تھے . ———————— تعلیقات کمپنی عامت العلمیہ ۲/ ج ۲ .

اور اس کے قریب حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر میں ہے . لیکن انھوں نے کہا ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا " ورخص فی السلم " حضرت ابن عباس کی اس حدیث سے ماخوذ ہے کہ جو شخص سلم کا معاملہ کرے اسے چاہیئے کہ کیل و وزن اور مدت کی تعیین کرے .

ان دونوں احتمالات . . . . بیع مالیس عند الانسان کی نہی کا عموم حدیث سلم اور استصناع کے ساتھ خاص ہے . اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سلم اور استصناع کا جواز " بیع مالیس عند الانسان " والی حدیث سے متصل ہے اس لئے کہ بیان صریح سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا خود ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک بیان ضرورت کے اقسام میں سے ایک قسم ہے . پس آپ کے سکوت فرمانا اقرار و بیان سمجھا جائے گا ، اور اس اعتبار سے آپ کا دونوں عقدوں کو متصلاً ذکر کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اقرار سکوتی کے لئے تاکید لفظی سمجھا جائے گا .

اور جب اس کا علم نہ ہو کہ نہی عن بیع مالیس عندہ اور جواز سلم میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر تو ہم تعارض کا فیصلہ کریں گے ، اور یہ کہنا کہ بیع مالیس عند الانسان کی ممانعت کا عموم عقد سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ناسخ ہے . صحیح نہیں ہے کہ ان دونوں کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اگرچہ ان دونوں میں بھی معدوم کی بیع ہوتی ہے . اور جب ہم تعارض یا اس کا فیصلہ کریں گے کہ ان دونوں عقد کا جواز " بیع مالیس عند الانسان کی نہی کے عموم سے پہلے تھا اور ان کا جواز عموم نہی کے بعد ہے تو اس طرح بیع مالیس عند الانسان کی نہی کا عموم سلم و استصناع کے ساتھ خاص ہو جائے گا . اور اس طرح حدیث تخصیص کے بعد ظنی ہو جائے گی . اور ظنی ہونے کی بناء پر بار بار اس کی تخصیص جائز ہو گی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے . اور اس کی تخصیص

عرف خاص و اصطلاحی اور کسی معین شہر والوں کے عرف خاص کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اور اس کی نظیر وہ مثال بھی بن سکتی ہے جسے ابن عابدین نے اپنے مذکورہ بالا رسالہ میں (۱۱۹/۲) ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر کسی نے "عقد" میں ایسی شرط لگا دی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہے تو اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور اس پر ان حضرات نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے بیع اور شرط سے ممانعت فرمائی ہے، نیز قیاس کو بھی اپنا استدلال بنایا۔ البتہ اس سے ان چیزوں کا استثنا کیا ہے جس کی خرید و فروخت کا شرط کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے جوتے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے درست کر دیا کرے گا۔ منح الغفار میں لکھا ہے کہ اگر اس پر کوئی اعتراض کرے کہ جب شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ عرف حدیث کے لئے فیصل ہو، تو عرض ہے کہ عرف حدیث کے لئے فیصل نہیں ہے بلکہ قیاس کے مقابلہ میں اسے برتری حاصل ہے کیونکہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ چونکہ شرط کے ساتھ بیع کرنے کی صورت میں عموماً فریقین کے درمیان نزاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس نزاع کو دور کرنے کے لئے شرط کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا۔ لیکن شرط متعارف کی صورت میں نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا تو گویا کہ عرف نے اس احتمال نزاع کو ختم کر دیا جو بیع الشرط کی صورت میں پیدا ہوتا۔ اس لحاظ سے عرف حدیث کے مفہوم کے موافق ہو گیا اور اب قیاس کے سوا کوئی مانع باقی نہیں رہا۔ اور قیاس کے مقابلہ میں عرف کو برتری حاصل ہے۔ اس لئے شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں مذکورہ نص سے جو مفہوم متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں اس موجود کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جو عند العقد بائع کے پاس موجود نہ ہو۔ نہ کہ معدوم کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ معدوم کے بارے میں نہیں کہا جاتا ہے "لیس عندی" بلکہ اس کی تعبیر "لم یحدث" کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے معدوم کو نص کے عموم میں داخل کرنا قیاس و الحاق کے ذریعہ تو ہو سکتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نص کا عموم اور اس کا لفظ معدوم کو بھی شامل ہے۔

اور جب اس طرح معدوم کو نص کے عموم میں داخل کیا گیا تو قیاس کو عرف عام کی وجہ سے بالاتفاق اور عرف خاص کی بناء پر بعض اصحاب کے نزدیک ترک کرنا جائز ہوگا۔ جیسا کہ بنائی کی اجرت بنائی میں سے دینے کا مسئلہ ہے۔ مشائخ بلخ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت قیاس

سے ثابت ہے ذکر نص سے اور عرف کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا جائز ہے۔

(ملاحظہ کریں معالم نگار کی تصنیف مشائخ مبلغ۔ اور ابن عابدین کا رسالہ نشر العرف جو رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۳ ۔ ۱۱۵ میں مذکور ہے۔)

امام طحاوی کی شرح معانی الآثار میں بھی حدیث النھی عن بیع مالم یقبض پر گفتگو کی گئی ہے۔ بعض علماء نے اسے غلہ کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور بعض نے اسے عام رکھا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی یہی رائے ہے۔ البتہ حضرت امام ابوحنیفہ نے مکانات واراضی کی بیع کا مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے کا استثناء کیا ہے کیونکہ اراضی ومکانات منتقل نہیں کئے جاتے ہیں اس لئے انھوں نے عدم جواز کی علت ضمان پر نظر رکھتے ہوئے یہ حکم صادر فرمایا۔ پس منافع کی بیع کے جواز کے مسئلہ کو بعید قرار نہیں دیا جاسکتا اگرچہ منافع نہ تو مقبوض ہوتے ہیں اور نہ اصحاب منافع کے پاس موجود ہوتے ہیں ۔۔۔۔۔ (معانی الآثار۔ ۲/۲۱۸ ۔ ۲۱۹)

تیسری فرع

"عرفی احکام کے لحاظ سے مذہب کے اصول میں وسعت پذیری"

ابن عابدینؒ اپنے منظومہ "رسم المفتی" میں فرماتے ہیں۔

والعرف فی الشرع له اعتبار لذا علیه الحکم قد یدار

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اسی بنا پر کبھی کبھی عرف پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: "مستصفیٰ" میں ہے کہ عرف وعادت اس چیز کا نام ہے جو عقل کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہوجائے اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرے۔ اھ۔

"شرح تحریر" میں ہے: کہ عادت اس بار بار پیش آنے والی چیز کا نام ہے جس میں عقل کا واسطہ نہ ہو۔

اشباہ ونظائر میں ہے: چھٹا قاعدہ ہے (العادة محکمة) (عادت فیصلہ کن ہے) اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" کہ جس چیز کو عام مسلمان بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عادت اور عرف کا اعتبار بہت سے مسائل میں کیا گیا ہے۔ حتی کہ فقہاء نے

اسے ایک مستقل اصل قرار دیا ہے چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں۔ "یترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة" یعنی استعمال اور عادت کے قرینہ سے حقیقی معنی کو ترک کیا جاتا ہے۔
اس کے بعد اشباہ میں ذکر کیا ہے کہ: عادت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ بالکل عام ہو جائے یا کم از کم غالب ہو۔ اسی بنا پر بیع کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی ایسے شہر میں دراہم یا دنانیر کے عوض میں بیع کی گئی جہاں مختلف سکے رائج ہوں اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو تو وہ بیع شہر میں سب سے زیادہ مروج سکے سے متعلق قرار دی جائے گی۔
ہدایہ میں اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی متعارف ہے لہذا جب مطلق بولا جائے یعنی بغیر قرینہ کے تو اسی متعارف کی جانب راجع ہوگا۔
علامہ بیری کی شرح مبسوط میں ہے: الثابت بالعرف کالثابت بالنص، یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ امر کی طرح ہے۔
جاننا چاہیئے کہ بہت سے ایسے مسائل جن کی صاحب مذہب مجتہد نے اپنے زمانہ اور عرف کی بنیاد پر صراحت کی تھی بعد میں اہل زمانہ کے فساد یا عموم ضرورت کی بنا پر ان میں تبدیلی پیدا ہوگئی۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ متاخرین نے تعلیم قرآن پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح کسی شخص کی صرف ظاہری عدالت پر اکتفاء کرنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ باتیں امام ابوحنیفہؒ کی تصریحات کے خلاف ہیں۔
اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاکم وقت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی طرف سے اکراہ جبر پایا جائے تو اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ حالانکہ یہ بھی امام صاحب کے قول کے خلاف ہے۔ وجہ یہی ہے کہ ان کے زمانہ میں غیر سلطان کے لئے اکراہ کا امکان ہی نہیں تھا پھر فساد بڑھتا گیا اور غیر سلطان کی طرف سے بھی اکراہ کا تحقق کثرت سے ہونے لگا۔ اسی بنا پر امام محمدؒ نے اس کا اعتبار کیا اور متاخرین نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ساعی کو ضامن قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ مذہب کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ضمان مباشر پر ہوتا ہے نہ کہ متسبب پر۔ لیکن فقہاء نے اہل زمانہ کے فساد کے پیش نظر ساعی کو ضامن قرار دینے پر فتویٰ دیا ہے۔ بلکہ زمانہ فترۃ میں اس کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔
اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ اجیر مشترک کو ضامن قرار دینے کا ہے۔
اور فقہاء کے یہ اقوال بھی اسی زمرہ میں آتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں وصی کے لئے یتیم کے مال میں

مضاربت جائز نہیں۔ اور یہ کہ یتیم کی جائداد اور وقف کی جائداد غصب کرنے والے کو ضامن قرار دیا جائیگا۔ اور اس کو ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے مکان میں کرایہ دار نہیں بنایا جائے گا۔ اور زمینوں میں تین سال سے زیادہ کے لئے کرایہ داری نہیں کی جائے گی۔ حالانکہ یہ امور امام صاحب کے اصل مذہب کے خلاف ہیں۔ اصل مذہب میں نہ ضمان ہے نہ اجارہ میں مدت کی تحدید ہے۔

انہیں مسائل میں یہ اصول بھی شامل ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔ اور فقہاء کا یہ فتویٰ بھی ہے کہ شوہر کو اپنی زوجہ کو سفر میں لے جانے سے روکا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ عورت کا مہر معجل ادا کر چکا ہو۔ اور اس کی وجہ وہی فساد زمانہ ہے۔

یہ مسئلہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے کہ اگر کوئی شخص عورت کے طلاق کی قسم کھانے کے بعد یہ کہے کہ میں نے انشاء اللہ کہہ لیا تھا تو اس کا قول بغیر بینہ کے ناقابل قبول ہوگا۔ حالانکہ یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ اور وجہ اس کی وہی فساد زمان ہے۔

انہیں مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ اگر عورت دخول کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ ابھی اس کو معجل کا وہ حصہ نہیں ملا ہے جس کی تعجیل بطور شرط طے شدہ تھی تو عورت کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ حالانکہ عورت قبضہ کا انکار کر رہی ہے اور مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ القول للمنکر۔ یعنی قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ عادۃً عورت مشروط مہر معجل کی وصولیابی سے پہلے خود سپردگی نہیں کرتی اس لئے اس جگہ اس کا انکار ناقابل سماع ہوگا۔ ایسے ہی فقہاء فرماتے ہیں کہ شوہروں کے "کل حل علی حرام" ہر حلال چیز میرے اوپر حرام ہے تو عرف کی بنیاد پر اس لفظ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں امام محمدؒ نے اپنے دیار کے عرف کی بنا پر یہ فرمایا کہ بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑے گی۔ لیکن ہمارے عرف میں اس جملے سے لوگ اپنی منکوحہ کی تحریم مراد لیتے ہیں اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ قاسم نے مختارات النوازل سے نقل کیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے کیونکہ عرف کا استعمال غالب ہے۔ اسی طرح اگر باپ دعویٰ کرے کہ اس نے جہیز کا سامان لڑکی کو بطور ملکیت نہیں دیا تھا تو فقہاء نے اس کا مدار عرف پر رکھا ہے۔ حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ تملیک اور عدم تملیک کے باب میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہوتا ہے۔

عورت کے مہر معجل کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے۔ حالانکہ منکر کے قول کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ مزارعت کے معاملہ اور وقف کے مسائل میں تردد اور عموم بلویٰ کی بنیاد پر ہمارے زمانہ میں

صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر شفیع ایک مہینہ تک مطالبہ ملکیت کو موخر کر دے تو حق شفعہ ساقط ہو جائیگا۔ اور مقصد یہ ہے کہ مشتری ضرر کا شکار نہ ہو۔

امام حسنؒ بن زیاد کی روایت ہے کہ حرہ عاقلہ بالغہ اگر غیر کفو میں خود سے نکاح کرلے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ علماء نے ضرورت کی بنا پر راستے کے کیچڑ کو معاف قرار دیا ہے۔ بیع بالوفا ر، آمدورفت کے لئے کسی چیز کا بنوانا، پانی کی مقدار کی تعیین کئے بغیر مشکیزہ سے پانی پینے، حمام میں رہنے کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار بیان کئے بغیر حمام میں جانے، آٹا اور روٹی بغیر وزن کئے ہوئے قرض لینے اور اس جیسے بہت سے مسائل کا فتویٰ دیا ہے اور سب کی بنیاد عرف پر ہے۔ الاشباہ میں اس قبیل کے بہت سے مسائل کا ذکر موجود ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ نے اس کے بعد فرمایا کہ ان تمام مسائل کے اصل احکام میں تغیر رونما ہوا۔ اور اس تغیر کی وجہ یا تغیر زمانہ ہے یا ضرورت یا عرف، یا حالات کے قرائن کی وجہ سے ایسا ہوا۔ حالانکہ یہ سب خارج عن المذہب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر صاحب مذہب اس زمانہ میں خود موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے۔ اسی طرح اگر ان کے زمانہ میں یہ تغیرات رونما ہو چکے ہوتے تو وہ ان کے خلاف تصریح نہ کرتے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے نظر صحیح رکھنے والے علماء کو اس بات کی جرات پیدا ہوئی کہ وہ صاحب مذہب کے ان اقوال کے خلاف رائے اختیار کر سکیں جو انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کی بنیاد پر اختیار کئے اور جن کی تصریح ظاہر روایت میں موجود ہے۔ جیسا کہ عمل حد علی حمام کے بارے میں امام محمدؒ کا قول اور مشائخ بلخ کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

اگر اس میں یہ اشکال کیا جائے کہ عرف میں تو بار بار تبدیلی ہو سکتی ہے۔ تو اگر کوئی نیا عرف وجود پذیر ہو جو پہلے زمانہ میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے نصوص کی مخالفت کرکے نئے عرف کی بنیاد پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوگی۔

میں عرض کروں گا کہ ہاں۔ گذشتہ مسائل میں متاخرین نے جو منصوص مسائل کی مخالفت کی ہے اس کی وجہ یہی تو ہے کہ امام صاحب کے بعد کے زمانہ میں جو عرف ظاہر ہوا وہ اس سے قبل ظاہر نہیں تھا۔ لہٰذا مفتی کو الفاظ عرفیہ میں جدید عرف کی پیروی کرنے کی گنجائش رہے گی۔ یہی حال ان تمام مسائل کا ہوگا جس کی بنیاد امام مجتہد نے اپنے زمانہ کے عرف پر رکھی اور بعد میں اس عرف کے مقابلہ میں

دوسرا عرف ظہور پذیر ہو گیا۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ مفتی بھی ایسا ہو جو صاحب رائے اور صاحب بصیرت ہو۔ اور اس کو قواعد شرع پر عبور حاصل ہو تاکہ وہ اس عرف کے درمیان جو احکام کا مبنیٰ بن سکتا ہے اور جو عرف احکام کا مبنیٰ نہیں بن سکتا دونوں کے درمیان امتیاز کر سکے۔ کیونکہ متقدمین نے تو مفتی کے لئے اجتہاد کی شرط لگائی تھی آج کے دور میں جبکہ اجتہاد مفقود ہے کم از کم اتنی شرط تو ہونی ہی چاہئے کہ مفتی مسائل سے پوری واقفیت رکھتا ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس کی ان شروط اور قیود سے بھی واقف ہو جنکو بعض اوقات فقہاء کرام (متفقہ) طالب فقہ کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ترک کر دیتے ہیں۔
اسی طرح مفتی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے دور کے عرف اور اہل زمانہ کے حالات سے واقف ہو اور اس کی تعلیم کسی ماہر استاذ سے حاصل کی ہو۔ اس بنا پر منیتہ المفتی کے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی جملہ کتب کا حافظ ہو جائے جب بھی فتویٰ دینے کے لئے کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بہت سے مسائل میں اہل زمانہ کی عادت کی بنیاد پر جواب دیدیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ پڑے۔
"قنیہ" میں ہے کہ مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظر انداز کرتے ہوئے محض ظاہر مذہب کے مطابق فیصلہ صادر کر دیں۔
اشباہ میں بزازیہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ مفتی کو چاہئے کہ جو بات مصلحت کے مطابق ثابت ہو اس پر فتویٰ دے۔
ابن عابدین فرماتے ہیں: میں نے ردالمحتار کے باب القسامۃ میں لکھا ہے کہ اگر ولی غیر اہل محلہ میں سے کسی شخص کے خلاف دعویٰ کرے اور انہیں میں سے دو شخص اس کے خلاف شہادت بھی دیدیں تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہادت مقبول نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہوگی۔ الخ
سید حموی نے علامہ مقدسی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے امام صاحب کے اس قول پر فتویٰ دینے سے خود بھی توقف کیا اور اس کی اشاعت پر بھی روک لگا دی کیونکہ اس سے ضرر عام کا اندیشہ تھا۔ اس لئے کہ سرکشوں کو اگر اس قول کا علم ہو گیا تو وہ ایسے محلوں میں اقدام قتل پر جری ہو جائیں گے جو غیر اہل محلہ سے خالی ہوں، کیونکہ انہیں یہ اطمینان ہو گا کہ ان کی گواہی اس کے خلاف مقبول نہ ہوگی۔ میں نے یہ بھی کہا کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ بالخصوص اس لئے کہ حالات کے اور زمانہ کے تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں۔
ہدایہ کی کتاب الصوم میں مایوجب القضاء والکفارہ کے ذیل میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص دانتوں

میں پھنسے ہوئے گوشت کو کھائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر وہ گوشت مقدار میں زیادہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں حال میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔

صاحب فتح القدیر ہدایہ کے اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پیش آمدہ واقعات کے اندر ایک گونہ اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ یہ معلوم ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کمال جنایت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ دانتوں سے گوشت نکال کر کھانے والا کیسا شخص ہے اگر اس کی طبیعت کو اس عمل سے گھن آتی ہو تو (اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا) امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر اس عمل کا کوئی اثر نہیں پڑتا تو امام زفرؒ کا قول اختیار کیا جائے گا۔

"تصحیح العلامۃ قاسم" میں ہے کہ اگر تم یہ اشکال کرو کہ کبھی کبھی بغیر ترجیح کے بھی اقوال نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے باب میں اختلاف بھی کرتے ہیں (ایسی صورت میں کیا کیا جائے)

میں عرض کروں گا کہ ایسی صورت میں فقہاء کے معمول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ یعنی تغیر عرف لوگوں کے حالات اور ارفق بالناس، کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسے ہی جس چیز کا تعامل جاری ہو یا جس کی دلیل قوی ہو اس کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح کے اعتبار سے زمانہ خالی نہیں رہتا۔ جس میں اس امتیاز کی صلاحیت نہ ہو وہ بری الذمہ ہونے کے لئے کسی صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے۔

علامہ قاسم کا یہ قول اور ابن عابدین کا قول ہمارے اس دعویٰ کی صریح دلیل ہے کہ عرف جبتک مخالف شریعت نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ مخالف شرع عرف کی مثال میں ٹیکس اور سود کو پیش کیا جا سکتا ہے لہذا مفتی قاضی بلکہ مجتہد کے لئے بھی لوگوں کے حالات سے واقفیت ضروری ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جو شخص اہل زمانہ کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔ اور ہم پہلے فقہاء کرام کا یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ قضاء سے متعلق امور میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ ان کو قضاء کا عملی تجربہ تھا اور لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل تھی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف عام کا اس وقت اعتبار نہیں کیا جائے گا جب اس سے کسی حکم منصوص کا ترک لازم آئے۔ ہاں اس وقت عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا جب اس سے نص کی تخصیص لازم آئے۔ اور عرف خاص کا اعتبار ان دونوں موقعوں پر نہ ہوگا۔ عرف خاص کا اعتبار صرف اہل عرف کے حق میں ہوگا۔ بشرطیکہ اس سے نہ کسی نص کا ترک لازم آئے نہ نص کی تخصیص، اگرچہ وہ ظاہر الروایۃ

کے خلاف ہو۔ اس کی مثال وہ الفاظ ہیں جو یمین کے سلسلہ میں رائج ہیں۔ یا بیع اجارہ وغیرہ کے معاملات
میں جو عادت رائج ہے۔ یہ الفاظ اور معاملات ہر شہر میں اس شہر کی عادت اور عرف کے مطابق جاری ہوتے
ہیں۔ اور ان الفاظ معاملات سے وہی مراد لیا جاتا ہے جو عادت میں جاری ہے۔ عرفی الفاظ اصطلاحی
حقیقت میں اس کی وجہ سے معنی اصل مجاز لغوی کی طرح ہو جاتا ہے شرح منظومہ رسم المفتی ۱ر۲۲-۴۰
من مجموعہ رسائل ابن عابدین۔

پھر ابن عابدین نے اپنے رسالہ نشر العرف میں کہا کہ عادہ مذکورہ کی تین قسمیں ہیں۔
۱۔ عرفیہ عامہ ۲۔ عرفیہ خاصہ جیسے ہر جماعت کی اپنی اپنی اصطلاح ۳۔ عرفیہ شرعیہ جیسے وہ اصطلاحات
جن کے لغوی معانی شرعی معانی کی وجہ سے ترک ہو چکے ہیں۔
عرف کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ عملی ۲۔ قولی۔
قولی بالاتفاق عام کے لئے مخصص ہے۔
پھر کہا کہ عرف کی دو نوعیں ہیں عام و خاص۔ اور ان میں ہر ایک دلیل شرعی کے یا کتب ظاہر روایت
کی نصوص کے موافق ہوگا یا نہیں اگر موافق تو کوئی بات نہیں ورنہ پھر دو صورت ہے یا تو عرف دلیل
شرعی کے خلاف ہوگا یا مذہب حنفی کی نصوص کے۔ اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو تو ایک صورت
یہ ہے کہ عرف دلیل شرعی کے ہر اعتبار سے مخالف ہو عرف کی وجہ سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو ایسی
صورت میں عرف کو رد کرنے میں کوئی شک نہیں جیسے لوگوں کا عرف صریح محرمات میں مثلاً سود میں
شراب پینے اور ریشم پہننے میں اور اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو لیکن بالکلیہ نہیں دلیل شرعی عام
ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا یہ کہ دلیل قیاس ہو تو عرف معتبر ہوگا بشرطیکہ عام ہو۔
کیونکہ عرف مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ
فقہاء نے استصناع، دخول حمام، اور شرب من السقاء کے مسائل میں اس کی صراحت کر دی ہے
اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہی مذہب حنفی ہے لیکن بہت سارے لوگوں نے
عرف خاص کے اعتبار کا فتویٰ بھی دیا ہے پھر ابن عابدین فرماتے ہیں کہ استصناع کو جائز کرنا نہی
عن بیع ما لیس عند الانسان والی حدیث کا تخصیص ہے یہ اس نص کا بالکلیہ ترک نہیں کیونکہ استصناع
کے علاوہ دوسرے معاملات میں ہم اس حدیث پر عمل کرتے ہیں پھر علامہ شامی نے ایک شہر کے
عرف خاص کے بارے میں گفتگو کی جیسے جنگی اجرت اور جیسے اہل بخارا کا تعامل قرض دینے
والے استیجار کے باوجود قرض، مگر اتنا ہی قرض جس سے حاجت پوری ہو جائے اور وہ اجرت

کی مقدار سے بڑھنے نہ پائے اور کہا یہ چیز عرف عام نہ ہونے کی وجہ سے اپنی اصل پر باقی رہے گی۔
پھر کہا اگر تم اعتراض کرو کہ امام ابو یوسف سے تو اشیاء منصوصہ میں بھی عرف کا اعتبار منقول ہے اور
اس کی مثال ربا الفضل میں اصناف ستہ سے دی جائے یا نمک کو سونے میں تساوی بالکیل کو اور
گیہوں میں تساوی بالوزن کو جائز قرار دیا لوگوں کے عرف کے وقت یہ تو ایسے عرف کا اتباع ہے جس سے
نص کا ترک لازم آتا ہے لہٰذا امام یوسف کے نزدیک بعض ایسی چیزیں بھی جائز ہوں گی جو ربا کو جائز
کرنے کے مشابہ ہو اگرچہ نص کے خلاف ہوں اس اعتراض کے جواب میں میں کہوں گا (ابن عابدین)
امام ابو یوسف کی یہ مراد ہرگز نہیں وہ تو صرف نص کی علت عادت کو قرار دینا چاہتے ہیں ان کی
مراد صرف یہ ہے کہ گیہوں جو، کھجور، نمک کو کیلی اور سونے چاندی کے وزنی ہونے کی صراحت حدیث
میں اس لئے کی گئی کہ یہ چیزیں اس زمانہ میں ایسی ہی تھیں گویا اس وقت کی نص کا مدار بھی عادت ہی
پر ہے یعنی اگر اس وقت سونے کے ناپنے اور گیہوں کے تولنے کا رواج رہا ہوتا تو نص اسی کے موافق
وارد ہوتی۔ چونکہ بعض کے کیلی اور بعض کے وزنی ہونے کا مدار عادت ہی پر ہے لہٰذا عادت ہی
منظور الیہ ہے پس جب عادۃ بدل جائے گی تو حکم بدل جائے گا لہٰذا نئی تغیر پذیر عادت کا اعتبار کرنے
میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ نص کی اتباع ہے۔ ابن ہمام کا ظاہری کلام بھی اسی روایت کو ترجیح
دیتا ہے اور اسی بنیاد پر ابن عابدین کی بات بھی ہے لہٰذا اگر درہم کی درہم سے بیع ہونے لگے
اور عدد کے ساتھ اس کا قرض چلنے لگے اور یہی لوگوں کا عرف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ
میں ہے تو یہ نص کے خلاف نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو جزاء خیر دیں اس زمانہ کے لوگوں کی
طرف سے۔ کہ انھوں نے ربوا کا ایک بڑا دروازہ ان کے حق میں بند کر دیا۔ اور ابن عابدین
صاحب کتاب "اغر الطریقۃ المحمدیۃ" سے ان کا قول نقل کیا ہے۔ "ولا حیلۃ فیہ
الا التمسک بالروایۃ الضعیفۃ عن ابی یوسف" یعنی اس باب میں ابو یوسف کی ایک کمزور
روایت کو اختیار کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں پھر ابن عابدین نے کہا کہ طرفین کے قول کو اپنانے
میں اس زمانہ میں بڑا حرج واقع ہوگا پھر کچھ گذری ہوئی فروع کا اور کچھ ان کے علاوہ کا ذکر کیا
ان میں ایک یہ ہے اس شخص کے مال کا دعویٰ اپنے ماتحت امرد کے بارے میں نہیں سنا جائے گا
جو امردوں کی محبت میں مشہور ہو جیسا کہ مولیٰ ابو السعود، تمرتاشی اور رملی نے فتویٰ دیا ہے اور
علامات کے پائے جانے کے وقت قتل وغیرہ میں متہم شخص کو قید رکھا جائے گا۔ اور لڑکوں اور غلاموں
کے ہاتھوں سے ہدیہ قبول کیا جائے گا۔

پھر کہا کہ یہ تمام اور اس کے مثل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کو جمود نہیں ہے منقول پر ظاہر روایت کی کتب میں زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر۔ ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جاتے اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جاتا۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص حکم شرعی کے بارے میں سوال کرتا ہے اور اس کی مراد و مقصد ہوتا ہے اس سوال کے ذریعہ نقصان پہونچانا۔ اگر ہم اس کے سوال کا جواب دیدیں جیسا کہ اس کا سوال ہے تو ہم بھی گناہ میں اس کے ہم شریک ہو جائیں گے اس لئے کہ وہ اپنے مقصد کو پانے میں ہماری وجہ سے کامیاب ہوا ہے۔

پھر کہا کہ ہمارے پیش کردہ دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اشباہ نے عرف خاص کے ماننے سے جو انکار کیا ہے وہ ایسا عرف ہے جو نص شرعی کے متعارض ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا اور نہ اثر کو خاص کیا جائے گا بخلاف عرف عام کے اور عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول نص مذہبی سے متعارض ہو تو اس کا اعتبار ہے جیسا کہ اصحاب متون و شروح و فتاوی مذکورہ اور غیر مذکورہ فروعات میں اس پر عمل کئے ہیں۔

اور عرف خاص۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہوتا ہے عرف عام کی طرح۔ اور جو کچھ پہلے دلائل میں پیش کیا ہے (یعنی ابن عابدین نے) اس سے تنبیہ مذکورہ عبارت کی وضاحت ہو جاتی ہے اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ مفتی اور قاضی کو مناسب نہیں ہے کہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں اور عرف کو چھوڑ دیں۔
پھر ذکر کیا کہ ہمارے علماء نے ایسے پھلوں کی بیع کو جائز قرار دیا عرف کی وجہ سے کہ ابھی کچھ ظاہر ہیں اور کچھ ظاہر نہیں۔ یعنی کچھ پھل آ گئے اور کچھ پھل نہیں آئے۔ جب کہ ظاہر مذہب میں عدم جواز ہے۔ اور شمس الائمہ الحلوانی نے پھلوں اور بیگن۔ تربوز وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اصحاب مذہب سے منقول ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل بھی یہی فتویٰ دیتے تھے اور کہتے کہ میں موجود کو اصل مانتا ہوں اس عقد میں۔ اور جو اس موجود کے بعد پیدا ہو گا وہ اس کے تابع ہو گا۔ اسی وجہ سے شرط لگاتے ہیں کہ موجود غیر موجود سے زیادہ ہونا چاہیئے کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے۔

اور امام محمد سے مروی ہے کہ پھولوں کی بیع درخت میں جائز ہے۔ اور یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ تمام پھول ایک ہی مرتبہ یکبارگی نہیں کھلتے بلکہ ایک کے بعد دوسرا آتا ہے۔
اور شمس الائمہ السرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہو گی۔ اس لئے کہ یہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ ضرورت ہو۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت

ہی نہیں پھر ابن عابدین نے کہا میں کہوں گا کہ ہمارے زمانہ میں ضرورت کا تحقق یقینی ہے کیونکہ اکثر بائع مسائل سے ناواقف ہیں ہمارے زمانہ میں اور شاید کہ کوئی ایسا تاجر مل جائے جو اس حیلہ کو جانتا ہو۔ اور تحقیق کہ اس کو ذکر کیا تاکہ اس کے ذریعہ اس دھوکہ سے چھٹکارا مل جائے اور ممکن بھی نہیں کہ عالم ان کو بتا سکے کہ اس کو ضبط کرنا ان کے فہم سے باہر ہے۔ اور اگر اس کو سیکھ لیں تب بھی اس پر عمل نہیں کریں گے بلکہ ان کا عمل مروجہ اور موروثی طریقہ پر رہے گا۔ امام فضیلی نے بہت صحیح کہا ہے کہ اس میں ان کی ایک عادت ہے۔ اور لوگوں کی عادات کو ختم کرنے میں حرج ہے گویا ان کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا ممکن نہیں ہے لہٰذا ضرورت ثابت ہوگئی۔

اور امام سرخسی کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا عقلاً ممکن ہے مذکورہ حیلہ کی روشنی میں لہٰذا ضرورت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جو چیز عام طور پر ناممکن ہو اس کا کوئی حکم نہیں اگرچہ عقلاً ممکن ہو۔ اور امام فضیلی نے جو ذکر کیا وہ لوگوں پر آسانی پیدا کرتا ہے۔ البتہ جو اس علم کا جانکار ہو اس کے لئے یہ عقد جائز نہیں۔ اس کے حق میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے مراجعت۔ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ص ۱۱۷/۱۲۰ ملخصاً من رسائل ابن عابدین۔ پھر ہم رجوع کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا تھا۔ اور نص کے عموم کی تخصیص عرف عام سے جائز ہے اور لوگوں کے مصول کی تصحیح کی رعایت میں فتویٰ دینا ظاہر روایت کو چھوڑ کر جائز ہے۔

اور روایت ضعیفہ جو امام زفر سے منقول ہے۔ اس کو راجح قرار دینا گذشتہ مباحث کی روشنی میں مناسب ہے کیونکہ مذہب کے اصول و قواعد اس کی گنجائش رکھتے ہیں۔

"بغیر امام کے قول اور بغیر ظاہر روایت کے فتویٰ دینے کیلئے مذہب کے قواعد کی گنجائش سے"

ہمارے سامنے سابق فرع سے یہ بات تفصیل سے واضح ہو چکی ہے اور اس سلسلہ میں کچھ قاعدے ابن عابدین نے رسم المفتی میں بھی تحریر فرمائے ہیں اور رد المحتار کے شروع میں بھی اور میں نے ان میں سے بعض کو اپنی کتاب "مشائخ بلخ من الحنفیہ" میں بھی ذکر کیا ہے۔ اور ابن عابدین کی نشر العرف میں ہے فرماتے ہیں "اور یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ اس زمانہ میں طرفین کے قول میں بڑا حرج ہے

جیسا کہ آپ کو ان محظورات کے لازم آنے کا علم ہو چکا ہے۔ آج عرف لوگوں کی عقلوں میں جاگزیں ہو چکا ہے چاہے عالم ہوں یا جاہل نیک ہوں یا بد لہٰذا اس سے تمام اہل زمانہ کا فاسق بنانا لازم آئے گا پس فتویٰ ابو یوسف کی روایہ پر متعین ہے پس عند اللہ جواز اور گناہ سے چھٹکارا ہی ہونا چاہیئے۔ یا عمل بالعرف پر بنا کرتے ہوئے یا ضرورت کی وجہ سے فقہاء کرام نے تو اس سے کم درجہ کی چیزوں کو بھی ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، پس اس طور پر جو چیز عامۃ الناس کے ذہن و عقل میں بیٹھ گئی ہے اور جس میں عالم جاہل اور نیک و بد میں کوئی تفریق نہیں ہے وہ یہ کہ منافع مال ہیں اور متقوم بھی ہیں۔ اور منافع کا لین دین میں اعتبار بھی ہے اور علی العموم اس کا معاوضہ لیا جاتا ہے لہٰذا لوگوں کے افعال کو صحیح بنانا بھی ضروری ہے اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کے افعال کو صحت اور درستگی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے لوگوں کے حالات اور ان کی ضروریات کا ساتھ دینے کے لئے۔ اور اسے اصول کی خلاف ورزی نہیں کہیں گے بلکہ یہی اصل الاصول ہے اور فرع سابق میں اس کا بیان آ چکا ہے۔ پس فتویٰ زفر کے قول پر ہمارے زمانہ میں متعین نہیں یعنی کہ منافع کو اموال تسلیم کر لیا جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے غیر مذہب کو ترجیح دینے کے مقابلہ میں اسی کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ جیسا کہ سید علی حیدر صاحب درر الاحکام کی خواہش ہے۔

اور یہ عرف عالم جاہل نیک بد سب کے ذہنوں میں بالکل راسخ ہو چکا ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ کرنے میں پورے زمانہ کی تفسیق لازم آئے گی اس لئے امام ابو یوسف کی اسی روایت پر فتویٰ متعین ہے

[۱۲] اختصار عن نشر العرف لابن عابدین ۲/۱۲۳ من مجموعہ رسائل

بہرحال جب عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ہم کہیں گے بات ابن عابدین ہی کی بات ہے۔ جاننا چاہیئے کہ مسائل فقہیہ کا ثبوت یا تو صریح نص سے ہوگا جیسا کہ گذر چکا یا رائے اور اجتہاد سے ہوگا دوسری قسم کے اکثر مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے اگر ان کے زمانہ کا عرف اس کے خلاف ہوتا تو ان کا قول بھی برعکس ہوتا۔

اسی لئے فقہاء نے کہا کہ اجتہاد کی شرطوں میں ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادت سے اچھی طرح واقف ہو کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بھی بدلتے رہتے ہیں اہل زمانہ کا عرف بدلنے کی وجہ سے یا نئی ضرورتوں کے پیدا ہونے کی وجہ سے یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے کیونکہ اگر حکم پہلے ہی حال پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور ضرر لازم آئے گا اور یہ شریعت

کے بنیادی قواعد تخفیف، تیسیر، دفع ضرر و فساد کے خلاف ہے۔ اور یہ سب کچھ اس لئے ہے تاکہ عالم کی
نظام بہترین احکام پر باقی رہے اسی لئے تم مشائخ کو دیکھو گے کہ انھوں نے بہت سی جگہوں پر مجتہد کی
ان نصوص کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد ان کے عرف پر تھی اور ان کی یہ مخالفت اس یقین کے ساتھ ہے کہ
یہ فقہاء مجتہدین اگر اس زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو ہم کہہ رہے ہیں فقہی قواعد کو سامنے رکھ کر۔
اسی قبیل سے تعلیم قرآن کے استیجار کے جواز کا فتویٰ ہے اور اس جیسے دوسرے فتاوے ہیں
کیونکہ معلمین کو جو وظائف صدر اول میں بیت المال سے ملا کرتے تھے وہ بند ہو گئے اگر معلمین بلا اجرت
تعلیم میں مشغول ہوتے تو اس سے ان کا اور ان کے بال بچوں کا ضیاع لازم آتا اور اگر کسی پیشہ اور
صنعت میں لگ جاتے تو اس سے دین اور قرآن کا ضیاع لازم آتا اسی لئے قرآن کی تعلیم پر اجرت
کو فتویٰ دیا اور اسی طرح امامت اور اذان پر بھی حالانکہ ابوحنیفہ ابو یوسف محمد کا متفق علیہ مذہب
عدم اجارت ہی ہے تاکہ فضول کا فیصلہ بھی قوت سے چل جائے لیکن ہمیں سلطان اور قاضی کی فرقہ
نہیں لہذا علماء کی مبارک جماعت کی طرف سے اس کی ترجیح اور اس کی مقبولیت کافی ہے تمہارے
اندر اس دور کے بڑے بڑے حنفی علماء موجود ہیں لہذا اس کی ترجیح کافی ہے لوگوں کے عرف کی
وجہ سے، ضرورت شرعیہ کی وجہ سے، حاجت کی وجہ سے اور تعامل کی وجہ سے اور ان میں سے
ہر ایک سے ظاہر مذہب کو چھوڑا جا سکتا ہے۔ جب تک کہ ظاہر میں نص نہ ہو بلکہ ان مسائل کے
قبیل سے ہو جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور ہمارا مسئلہ چونکہ اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے
اس کا بیان آچکا ہے لیکن ان حالات میں یہ فتویٰ غیر مذہب کو اختیار کرنے کے مرادف ہے کیونکہ
صاحبین کے قول کو مزارعت کے باب میں حاجت ہی کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے اور بہت سے مسائل
میں امام زفر کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح فقہاء نے بیع شرب میں اہل بلخ کے قول
کو استحساناً راجح قرار دیا ہے بہرحال کسی ایک شہر کے عرف خاص کا اعتبار کرنا بھی مذہب حنفی کا
ایک قول ہے اور قول ضعیف پر ضرورت کے وقت عمل کرنا جائز ہے۔ نشر العرف۔ ۲/۱۲۲۔
پس تمہارا عرف عام کے بارے میں کیا خیال ہے اس کے قائل ہمارے بعض اصحاب ہیں ابن عابدین
اپنے رسالہ رسم المفتی کی نظم میں فرماتے ہیں۔

ولا یجوز بالضعیف العمل — ولا به یجاب من یسأل

الا لعامل له ضرورة — او من له معرفة مشهورة

یعنی قول ضعیف پر نہ تو خود عمل کرنا جائز ہے اور نہ ہی سائل کو اس کے ساتھ جواب دینا جائز ہے

البتہ کسی عامل کیلئے جائز ہے اور ضرورت شرعیہ پیش آ جانے پر اس شخص کے لئے اختیار کرنا جائز ہے جس کو معرفت مشہورہ حاصل ہو۔ لہٰذا امام زفر کی رائے پر فتویٰ کا تقاضا ضرورت بھی کرتی ہے لوگوں کے اعمال کو صحیح کرنا لغو ہونے سے بچانا بھی بہی پایا جاتا ہے اور قواعد میں گنجائش بھی ہے۔ اور اس لئے تاکہ مذہب حنفی لوگوں کی ضرورتوں کا ساتھ دے سکے اور حالات زمانہ سے دور نہ ہو اور ہم اپنی مراد کی تائید میں بہت ساری فروع کا ذکر بالتفصیل کر چکے ہیں۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ آپ جیسے لوگوں کی طرف سے امام زفر کی رائے کو ترجیح دینا قابل قبول ہوگا اور آپ حضرات کو معرفت مشہورہ حاصل ہے۔

فرع خامس

"بعض فقہی تصریحات جن میں منافع کو مال تسلیم کیا گیا ہے"

ہم نے جو منافع کو مال ماننے کا قول اختیار کیا ہے تو ہم نئے سرے سے مذہب میں شامل نہیں ہو رہے ہیں بلکہ فقہاء نے اپنے مواقع میں جو کچھ فرمایا ہے وہ اس عرف کی بنیاد پر ہے جو منفعت کو مال نہیں مانتا لیکن دوسرے موقعوں پر منافع کے لئے بدل کی تعیین بھی کی گئی ہے۔
اگر ایک طرف فقہاء نے منفعت کی معرفت کے مواقع کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ اجارہ میں منافع کا عوض حاصل کیا جا سکے اور مندرجہ ذیل تین امور کے ذریعہ ان کی تحدید کی ہے۔

الف :۔ مدت اجارہ کی تعیین مثلاً :۔ رہائش اور زراعت
ب :۔ عمل کی تعیین و نامزدگی مثلاً :۔ کسی کپڑے کی سلائی اور رنگائی
ج :۔ اشارہ مثلاً :۔ اس غلہ کو فلاں مقام تک منتقل کرنا

"الاختیار - ۲/۱۵ الکنز بشرح العینی ۲/۱۹۱"

تو دوسری طرف ایسے منافع بھی ہیں جن کا عوض بغیر اجارہ کے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے اور جنایت کی شکل میں ان کا ضمان دلایا جاتا ہے۔ اور ان کی تحدید مذکورہ بالا طریقوں کے بغیر کی گئی ہے۔
مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی کا دانت توڑ دے تو اس کے قصاص کا مسئلہ۔

اس میں دانت کے چھوٹے بڑے ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ سب کی منفعت یکساں ہے
مدار حکم دانت کی منفعت پر رکھا گیا۔ اور ہر طرح کے دانت کی دیت بھی یکساں قرار دی گئی۔
اور وجہ وہی ہے کہ ان کے منافع میں بھی یکسانیت ہے۔ اس لئے منافع ہی کو مدار بنایا گیا۔ اور
عوض دینے دلانے میں منافع ہی کا لحاظ رکھا گیا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کسی کے ایسے ہاتھ کو ظلماً کاٹ دے جو پہلے سے ناکارہ یا کٹا ہوا تھا
تو اس پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقطوع الید کا حق اس صورت میں بشکل قصاص متعین ہے۔ اور
یہی حق قصاص مال میں اس وقت بدل جائے گا جبکہ وہ اپنا حق قصاص چھوڑ کر مال پر مصالحت کرے۔
اگر وہ مال کے ذریعہ مصالحت نہیں کرتا ہے تو سبب اس کا مال ہونا ساقط ہو جائے گا۔ (الاختیار ۵/۳۱)۔
میں کہتا ہوں کہ قصاص نفس سے اختیار کرنے کی صورت میں "مال" بن جاتا ہے۔
اور اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جو لوگ منفعت کو مال مانتے ہیں ان کا یہ عمل شریعت
کی نظر میں اور مذہب کی تصریحات میں قبول ہے۔ کیونکہ یہ مذہب میں موجود ہے اور مذہب کی
تصریحات سے ماخوذ ہے۔

اگر کسی خاتون کی دونوں چھاتیاں کسی نے کاٹ دیں تو اس میں پوری دیت واجب قرار
دی گئی ہے۔ "اور وجہ اس کی یہ بتلائی گئی کہ ثدیین کے بغیر دودھ نہیں رک سکتا۔ تو ان کے نہ
ہونے سے ارضاع (شیر خورانی) کی منفعت یکسر فوت ہو گئی۔" الاختیار ۵/۴۰
ایسے ہی دونوں آنکھ ضائع کر دینے کی صورت میں پوری دیت کا وجوب اسی بنیاد پر
ہے کہ دونوں آنکھوں کے نہ ہونے سے منفعت مکمل فوت ہو گئی یا جمال مکمل طور پر ضائع ہو گیا۔
"الاختیار ۵/۳۹"

نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے خصیتین اور ذکر کو کاٹ دے۔ یا پہلے ذکر کو کاٹے پھر خصیتین
کو قطع کر دے تو اس پر دوہری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ قطع ذکر کے بعد بھی خصیتین کی منفعت
باقی تھی اور وہ تھی منی اور پیشاب کا امساک۔
اور اگر پہلے خصیتین کو کاٹ۔ پھر ذکر کو تو خصیتین کے عوض میں تو دیت واجب ہوگی اور ذکر کے
عوض میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا۔
وجہ یہ ہے کہ خصیتین کے کاٹ دینے سے وہ خصی ہو گیا۔ اور خصی کا ذکر قطع کرنے کی صورت میں
"حکومت عدل" کا اعتبار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خصیتین کٹ جانے کی وجہ سے اس کی

منفعت تولید ختم ہو گئی۔ تو وہ شل ہاتھ کے حکم میں ہو گیا۔

فرمایا کہ: جو اعضاء چار اجزاء پر مشتمل ہیں ان میں سے ایک ضائع کر دینے سے رُبع دیت واجب ہوتی ہے اور وہ اعضاء ہیں آنکھوں کی پلکیں اور برونی ہیں ——— کیونکہ ان کے ضائع ہونے سے جمال بھی پورے طور پر فوت ہو جاتا ہے اور جنس منفعت بھی۔ برونی کی منفعت آنکھ کو تنکوں وغیرہ سے بچانا ہے، اگر صرف پلکوں کو کاٹا ہے اور ان میں برونی (بال) نہیں ہے تو اس میں پوری دیت واجب ہوتی ہے، اور ایک پلک کاٹنے کی صورت میں رُبع دیت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں مل کر ایک عضو کے حکم میں ہیں جیسے ناک اور مارن (ناک کا اگلا ملائم حصہ) مل کر ایک عضو ہے۔ ہر دانت میں دیت کا بیسواں حصہ واجب ہو گا۔ اور اگر اکھڑا ہوا دانت اپنی جگہ پر دوبارہ جما دیا اور وہ اُگ آیا تو صرف مالی تاوان واجب ہو گا۔ یہی حال کان کا ہے کیونکہ وہ بھی منفعت اور جمال کے لحاظ سے اپنی پچھلی حالت پر لوٹ آتا ہے۔ لیکن اکھڑا ہوا کان دوبارہ جم نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ جڑ نہیں سکتا۔ تو اس کا اگنا نہ اگنا دونوں برابر ہے۔ حتیٰ کہ اس دوبارہ جمے ہوئے کان کو کوئی شخص اکھاڑ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔

اگر کسی شخص کے مارنے کی وجہ سے کسی کا دانت سیاہ پڑ جائے یا سُرخ یا پیلا ہو جائے تو اس میں پورا تاوان واجب ہو گا کیونکہ سیاہ پڑ جانے کے بعد اس کی منفعت فوت ہو گئی۔ کیونکہ اب وہ جھڑ جائے گا اور اس سے اس کا جمال پورے طور پر فوت ہو جائے گا۔

اور اگر دانت پیلا پڑ جائے تو امام ابو حنیفہؒ سے اس سلسلہ میں "حکومت عدل" کا قول منقول ہے۔ کیونکہ پیلا پڑ جانا دانت کی منفعت کو بالکل زائل نہیں کرتا ہاں منفعت میں نقص ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ لہٰذا "حکومت عدل" (کسی عادل شخص کا فیصلہ) معتبر ہو گا۔

ڈاڑھی سے بھی کامل جمال حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سماء دنیا کے ملائکہ یوں کہتے ہیں "سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب" پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو زلفوں سے مزین کیا۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے سر مونڈ دینے کی صورت میں جبکہ دوبارہ بال نہیں نکلا پوری دیت واجب قرار دی۔

امام ابو جعفر ہندوانی ڈاڑھی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی مونڈ دینے کی صورت میں دیت اس وقت واجب ہو گی جبکہ ڈاڑھی بھری ہوئی ہو اور اس سے جمال پیدا ہوتا ہو۔ لیکن اگر ڈاڑھی میں صرف تھوڑے بال ہوں اور ان سے جمال نہ پیدا ہوتا ہو تو کچھ واجب نہیں۔ اور اگر ڈاڑھی اتنی بکھری

ہوئی نہ ہو کہ اس سے جمال پیدا ہوتا ہو نہ عیب پیدا ہوتا ہو تو اس میں "حکومت عدل" کا اعتبار ہوگا۔

"الاختیار۔ ۵/۳۸۔۳۹"

مبحث دوم

بیع حقوق

"حق" کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہا جا چکا ہے کہ حقوق کی چند قسمیں ہیں: حقوق مالی، اور حقوق غیر مالی، اور کچھ حقوق کو مال قرار دینا اور دوسرے حقوق کو مال قرار نہ دینا، ہم نے جہاں تک غور کیا ہے یہی نصوص شارع کا تقاضا ہے اور یہی عام لوگوں کا عرف اور (تعامل) ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حق دین کو مالی حق مانا گیا ہے کیونکہ شارع نے اسکو یہی حیثیت دی ہے

(بقرہ: ۲۸۲)

اور یہی حال عرف اور تعامل کا ہے (بلکہ) اس پر ان کا اجماع ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے۔

اسی طرح متاخرین نے ذیل کے حقوق کا اعتبار کیا ہے جیسے: حق تصرف فی الاراضی الامیریہ (امیر کی طرف سے بطور جاگیر عطا کی ہوئی اراضی) اس کو بھی ایسا حق مانا گیا ہے کہ جس کا عوض لینا جائز ہے اسی طرح "تنازل" وغیرہ ہے۔

اسی طرح وظیفہ عامہ سے تنازل کو قابل بدل حق تسلیم کیا ہے اور اسے جائز مانا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں اور اس جیسی دیگر چیزیں قابل بیع بن چکی ہیں اس لئے کہ عرف، حاجت اور ضرورت نے ان کو جائز قرار دیدیا ہے۔ اور اس کے لئے مجبور کر دیا ہے۔

اور جہاں اہل علم کی اس تقسیم کا تعلق ہے کہ وہ حقوق کو مجردہ اور غیر مجردہ میں تقسیم کرتے ہیں اور حقوق مجردہ کو بلا بدل ساقط کر دیتے ہیں اور دوسرے کو ساقط نہیں کرتے بلکہ اسے منتقل کر دیتے ہیں تو یہ تقسیم اعتباری ہے، اور اس کو کہاں تک اور کب تک "مجردہ" کا نام دیا جائے گا حقیقت میں تو یہ منتقل ہوتے ہیں، جب وہ زمین جس پر حق مرتب ہو رہا تھا اس کے مالک کے حوالے کر دی گئی اور اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہ تھا تو گویا زمین پورے طور پر اس کی ہوگئی اور

اس کے تمام حقوق بھی اس کی طرف منتقل ہو گئے اور ساقط کرنے سے (دوسرے سے) یہ حقوق ساقط بھی ہو گئے لیکن حق کا اسقاط بذات خود نہیں ہوا (زمین کے تابع ہو کر ہوا ہے) ورنہ (اگر ہم یہ نہ تسلیم کریں) تو وہ حق موجود ہے زائل نہیں ہوا ہے۔ اور نہ ساقط کرنے سے ساقط ہو گا۔

اس سلسلے میں نہ نصوص مذہب مانع ہیں اور نہ اس کے قواعد جیسا کہ ہم منافع کے بیان میں ثابت کر چکے ہیں کہ حقوق کو مال تسلیم کرنا جائز ہے اور آدمی کی غرض سے اس کو فروخت کرنا یا اس سے مسلسل نفع کمانا یا اسے کسی مالی مطالبے کے عوض دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔

اس کے علاوہ حقوق کا سمیٹنا اور جمع کرنا کبھی سمیٹنے کے مستند طریقوں سے بھی ہوتا ہے۔ اور کوئی فکر جب مدون ہو جائے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ فکر بذات خود فروخت ہو رہی ہے بلکہ جب وہ فکر قلمبند کر لی جاتی ہے اور مدون ہو جاتی ہے تو اس کا کاغذ پر مدون ہو جانا مدون کے حسب منشا اسے فروخت کرنے کا جواز پیدا کر دیتا ہے۔

اب آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اجرت ہے اس کے عمل اور اس کی محنت کشی کی اور معاوضہ ہے اس کے اس فکر سے رہنے اور اس نتیجے تک پہنچنے کی خاطر خود پابند رکھنے کا جیسا کہ مدرس قرآن مجید کی اجرت کا جواز متاخرین اسی اصول سے نکالتے ہیں، اسی طرح عام لوگوں کی ضروریات پورا کرنے کی خدمت پر مامور شخص کا معاوضہ یا مفتی اور قاضی کی اجرت کا معاملہ ہے کہ مفتی فتاویٰ لکھنے کی خاطر ایک مقام پر بیٹھے رہنے کا پابند ہے اور قاضی بھی حکومت کے تقاضوں کی وجہ سے پابند ہے اور یہی حال مفکرین و موجدین کا ہے کہ ان کو بھی اپنے افکار و خیالات کو مدون کر کے انھیں حسب منشا فروخت کرنے کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ لوگ (اپنے مدونہ مجموعے کے) متعدد نسخے تیار کریں گے (اور انھیں فروخت کریں گے تو یہ فروخت (درحقیقت) ان نسخوں کی ہو گی اور اس پر زمانہ قدیم سے بلاد اسلامیہ میں عمل ہے۔

لیکن جہاں تک مؤلف و مصنف کے حق کا تعلق ہے اس کے افکار اور اس کے دلائل کے لحاظ سے۔ اور ان کو محفوظ نہ کرنے کی صورت میں جو نقصان اسے لاحق ہو سکتا ہے تو یہ ایک قابل ضمان حق ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں تا وقتیکہ عرف اس طور پر قائم ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں اصول اور قواعد میں اس کی گنجائش موجود ہے۔ بلکہ مذہب کی بعض نصوص اس پر صراحۃً بھی دلالت کرتی ہیں ——— مثال کے طور پر:

(۱) کسی کے زنان خانے میں جھانکنا آدمی کی عدالت کو ساقط کر دیتا ہے، اس کے حالات میں

آدمی کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے گھر میں محفوظ رہے خاص طور پر اس کی مستورات (پردے) میں رہیں، اسی حق کے ضائع کرنے کو شریعت نے ایک دوسری چیز کے بالمقابل قرار دیا ہے کہ مسلمان کے حقوق میں سے ایک حق اس کے حقوق میں ساقط کر دیا یعنی اس کی عزت ساقط کر دی۔

یہ واضح دلیل ہے حقوق کا اعتبار کرنے اور اسے دیگر حقوق کے مقابلے میں رکھنے کی۔

(ب) شریعت نے طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف مہر لازم کیا ہے یہ اس حق کی قیمت ہے کہ جو اس کے لئے اب سے پہلے جائز نہیں تھا اور اب نکاح کے ذریعہ حاصل ہو گیا تھا اور عورت کی اس ناگواری کا عوض ہے جو اسے اس خبر سے پہنچی ہے۔

(ج) متاخرین نے بدل الخلو (پگڑی) کو اوقاف میں جائز قرار دیا ہے اور اسے دوسرے کو فروخت کرنا جائز قرار دیا ہے اور اس کو آپ کے اس فقہی ادارے نے بھی جائز کہا ہے۔

(د) جنین جو کسی ماں کے پیٹ سے کسی ضرب کے نتیجے میں ضائع ہو جائے تو ضارب کی عاقلہ پر اس کا حق آتا ہے۔ اس لئے کہ ولادت تک بچے کو پیٹ میں رکھنا عورت کا شرعی اور ثابت حق ہے اس کے ساتھ جب زیادتی ہوئی تو شریعت نے اس کا ایک مقابل اور بدل تجویز فرمایا جو کہ خلاف قیاس اور خلاف معمول اہل جاہلیت ہے۔

(قاعدہ یہ ہے کہ) جس نے کسی (حاملہ) عورت کو مارا اور اس سے مردہ بچہ ساقط ہوا اس کی وجہ سے ضارب کی عاقلہ پر پچاس دینار ادا کرنا لازم ہوگا بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ کیا جاتا کیونکہ اس ضرب سے قبل (بچہ کی زندگی یا موت کے متعلق کوئی علم نہیں اور ظاہر کے تقاضے سے کسی پر کچھ لازم نہیں کیا جا سکتا (یعنی یہ کہنا کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس تعدی سے قبل زندہ ہوگا" کسی کے ذمہ کوئی تاوان واجب کرنے کیلئے کافی نہیں) لیکن یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اس واقعہ کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کے ایک لکڑی مار دی تھی نتیجۃً اس کے پیٹ سے مردہ بچہ ساقط ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر ایک غلام یا باندی یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم قرار دیا جو کہ پانچسو ہوتی تھی، اس واقعہ میں یہ وضاحت نہیں طلب کی گئی تھی کہ بچہ لڑکا تھا یا لڑکی۔ دوسرے یہ کہ جنین کے متعلق ذکر یا انثیٰ کا پتہ لگانا دشوار بھی ہوتا ہے اس لئے دفع حرج کی خاطر اس کا اعتبار ختم کر دیا گیا؛

اور ایک روایت میں یہ ہے کہ اس (مضروبہ) عورت نے مردہ جنین ساقط کیا اور پھر خود بھی مر گئی۔

اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر دیت اور بچہ کا مالی عوض لازم فرمایا۔ یہ واقعہ المغنی (لابن قدامہ) میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ جنین کے چچا نے یہ عرض کیا کہ اس کے (سر پر) بال آچکے تھے۔ پھر ضاربہ کے والد کھڑے ہوئے اور ایک روایت کے مطابق اس کے بھائی عمران بن عویمر اسلمی کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہم کیسے پتہ لگا سکتے ہیں ایسے جنین کے متعلق جس نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ وہ چیخا نہ رویا، ایسے (جنین) کا خون تو رائگاں جانا چاہئے۔ (اصل عربی عبارت ایک خاص انداز سے مسجع ہے) اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو کاہنوں کا سا سجع ہے (پھر مقدمہ کا فیصلہ دیا کہ) اس میں ایک غلام یا ایک باندی دینا ہوگی۔ یہ روایت اسی طرح محمد بن مکہ نے بھی روایت کی ہے۔

(ھ) اسی طرح جب کوئی شخص شارع عام کی طرف کو کوئی روشن دان یا پرنالہ جاری کرتا ہے تو اس کا ہٹانا جائز ہوتا ہے اس لئے کہ یہ ایک مشترک حق ہے۔

اور اگر وہ کسی کے اوپر گر گیا اور اس کی موت ہوگئی تو اس کی دیت اس (پرنالہ وغیرہ نکالنے والے کی عاقلہ پر آئے گی اس لئے کہ اس نے ایک ایسے عام راستے کو اپنے لئے مشغول کیا تھا کہ اس کا اسے حق نہ تھا ———— (الاختیار ۵/۴۵)

(و) اسی طرح ہم فقہاء کی تصریحات میں یہ دیکھتے ہیں کہ:

اگر کسی کی دیوار شارع عام کی طرف جھکی ہوئی تھی اور ایک مسلمان یا ذمی نے اسے گرا دینے کا مطالبہ کیا اور اس (صاحب دیوار) نے اتنی مدت تک اسے نہ گرایا کہ اتنی مدت میں گرانا ممکن تھا حتی کہ وہ دیوار گر گئی تو (اگر اس سے کسی کو نقصان ہوا ہے تو) یہ ضمان کا ذمہ دار ہوگا۔

حالانکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ضمان اس پر نہ آئے کیونکہ دیوار کا جھکا ؤ یا فضا کو مشغول کرنا اس کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں لہذا وہ قاتل ہے اور نہ وہ قتل کا سبب بنا ہے لہذا اس پر ضمان نہ آنا چاہئے۔

استحسان یہ کہتا ہے کہ فضا اس کی دیوار کی وجہ سے مشغول ہوئی ہے اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں سب لوگ حصہ دار ہیں ———— (الاختیار ۵/۴۶)

(ز) جیسا کہ مبسوط میں ہے کہ سلطان کے لئے یہ جائز ہے کہ ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے سے مال وصول کرنے کے علاوہ اس کو تعزیر بھی کرے جیسا کہ اضرار تاخیر پر ضمان وصول کیا جاتا ہے۔

———— (المبسوط ۲/۱۴۸)

اور یہ یعنی صاحب مال کا حق اس کا حق وصول کرنے کے بارے میں قابل عوض ہے یعنی اس کا عوض لینا

جائز ہے۔

(ح) امام محمد بن حسن شیبانی سے مروی ہے کہ قابل اندمال زخموں میں زخمی کو جس قدر تکلیف پہنچی ہے اسی کے بقدر حکومت عادلہ (زخم دینے والے کے ذمے رقم) واجب کرے گی۔ (المبسوط ۸۱/۲۶)
اور انسان کا یہ حق کہ وہ امن واطمینان کے ساتھ زندہ رہے اور کوئی شخص اس کی تکلیف اور ایذار سانی کا ذریعہ نہ بنے اس کا بدل ایک مالی حق تجویز کیا گیا اور تعزیری عقوبات اس کے علاوہ ہیں (ان کا معاملہ اس سے آگے ہے)

اور حکومت عادلہ کے اکثر احکام کا بدل مال کی شکل میں ہی واجب کیا جاتا ہے، بلکہ ایک دوسری حیثیت سے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انسان جو منفعت امن وراحت کی دیتا ہے اس کے مقابل (کوئی نہ کوئی) مال تجویز کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے اور یہ دونوں شکلیں جائز ہیں۔

(ط) اور انسان کو زندگی کا جو حق حاصل ہے اس کا عوض مالی زکاۃ ہے اور جو زکات سے زائد ہے محتاجوں کے لئے اس کا بھی مطالبہ ہے ....

اور یہ ایک واضح بات ہے اس کے لئے نصوص و دلائل نقل کرنے کی حاجت نہیں۔

(ی) اسی طرح مہمان کا حق مہمانی ہے اور آثار میں آتا ہے کہ وہ اس کے حصول کے لئے مقاتلہ کر سکتا ہے اس کے لئے بھی نصوص نقل کرنے کی حاجت نہیں یہ بات معلوم و معروف ہے۔

اگر اس طرح کے شواہد تلاش کرنے کے لئے ہم اہل علم کے بیانات تلاش کریں تو بے شمار چیزیں ملیں گی۔

لہذا اہل علم کے فتاویٰ کے ذریعہ مذہب کا دائرہ وسیع کرنے میں پیش قدمی کرنے کی ضرورت ہے حقوق کو جب عرف نے مال اور مال متقوم قرار دیا ہے تو ہمیں بھی اس کو خوش آمدید کہنا چاہیے (اس لئے عرف کی رہنمائی بہت سے معاملات میں مقبول ہوتی ہے) بالخصوص جبکہ شریعت کی کوئی نص اس کی مخالفت بھی نہیں کر رہی ہے۔ اور قواعد میں وسعت موجود ہے۔

ہم قانون دانوں کی طرح یہاں کوئی فیصلہ کرنے کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم اہل اسلام کا طریقہ تحقیق مسائل کا ہے اگر ہم اپنی تحقیق کے نتیجے میں جواز تک پہنچتے ہیں تو کافی ہے اور تفریع در تفریع میں غلو سے کام لینا بے فائدہ ہے۔ اگر حاضرین اس مسئلے پر مزید گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو وہ باہم گفتگو جاری رکھیں۔

بیع کے انعقاد کی شرط کے ضمن میں فتاویٰ عالمگیری میں حسب ذیل صراحت ملتی ہے۔

ومنها فی البدلین وهو قیام المالیة حتی لا ینعقد متی عدمت المالیة هکذا فی محیط السرخسی[1]

بدلین کا مال ہونا ضروری ہے اگر مالیت نہ پائی گئی تو بیع صحیح نہ ہوگی۔

حقوق کی بیع پر بحث سے پہلے تحقیق و جستجو کے دوران ہمارے سامنے کئی ایسے مسائل آتے ہیں کہ اگر ان پر غور و خوض نہ کیا جائے تو حقوق کی بیع کے سلسلہ میں ہمیں کسی اہم نتیجہ تک پہونچنے میں دشواری ہوگی۔ اس لئے آئندہ صفحات میں میں ان قابل توجہ مسائل پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا۔

اس سلسلہ میں درج ذیل امور قابل تحقیق ہیں۔

مال:

فقہائے احناف کی تصریح کے مطابق بیع میں بدلین کا مال ہونا شرط ہے۔ اس لئے عدم مالیت کی صورت میں بیع صحیح نہ ہوگی۔ جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کی درج بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات تحقیق طلب ہے کہ مال کا اطلاق فقہاء احناف کے یہاں کن چیزوں پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں حسب ذیل صراحتیں ملتی ہیں۔

(۱) المال ما یمیل الیه الطبع ویجری فیه البذل والمنع[2] مال وہ ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور جس کے بذل و منع کا رواج ہو۔

(ب) المال ما یمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة[3] مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت

---

[1] فتاویٰ عالمگیری ۳/۲

[2] رد المحتار ۵/۵۲

[3] رد المحتار ۵/۵۱، تلاش التقریر والبحر الرائق ۵/۲۵۶

مائل ہوتی ہو اور جس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ بھی کیا جا سکتا ہو۔

(ج) المال موجود يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع فانه يخرج بالوجود المنفعة ۔ ؂

مال وہ ہے جو موجود ہو اور اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں بذل و منع کا رواج ہو، موجود کی شرط سے منفعت پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔

(د) وحق التعلی لیس بمال لان المال عين يمكن احرازها وامساكها ؂ حق تعلی مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جو عین (مادہ شے جس کا خارج میں وجود ہو) اور اس کا احراز و امساک ممکن ہو۔

(ہ) والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض والتقوم يثبت بها وباباحة الانتفاع له شرعا فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالا كحبة حنطة وما يكون مالا بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوما كالخمر ؂

مالیت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب تمام انسان یا بعض افراد اس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں اور تقوم کے لئے اس کے ساتھ ساتھ دوسری شرط بھی ہے اور وہ یہ کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہو، تو جو چیز مباح الانتفاع ہو لیکن لوگوں کے نزدیک قابل ادخار نہ ہو تو وہ مال نہ ہوگا جیسے گیہوں کا ایک دانہ، اور جو چیز لوگوں کے نزدیک مال ہو اور شرعاً اس سے انتفاع جائز نہ ہو تو وہ چیز متقوم نہ ہوگی جیسے شراب۔

(و) والمتقوم ما يباح الانتفاع به شرعا وغير المتقوم ما لا يباح الانتفاع به شرعا ؂

(شرعی اصطلاح میں) متقوم وہ ہے جو شرعاً مباح الانتفاع ہو اور غیر متقوم وہ ہے جس سے شرعاً انتفاع جائز نہ ہو۔

(ز) اذا حلف انسان انه لا مال له ولم يكن له الا دين لا يعتبر حانثا في يمينه سواء اكان مدينه مفلسا أو غنيا مليئا ؂

اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور اس کے پاس صرف وہ دین ہو جو لوگوں کے ذمہ ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا چاہے قرضدار مفلس ہو یا مالدار۔

؂ رد المحتار ۵/۱۵ نقلاً عن الدرر شرح الغرر

؂ رد المحتار ۵/۵۲ ؂ البحر الرائق ۵/ ۲۵۷، ۲۵۹

؂ الدر المختار باب البیع الفاسد ؂ الدر المختار۔ کتاب الایمان ۳/۱۳۰

مال کی اوپر مختلف تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ ان تعریفات پر غور کرنے سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

فقرہ (ا) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) میلان طبع (۲) اور بذل منع کا رواج

فقرہ (ب) کی تعریف سے بھی دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) میلان طبع (۲) اور ادخار۔

فقرہ (ج) کی تعریف سے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) موجود ہونا (۲) میلان طبع (۳) بذل ومنع کا رواج۔

فقرہ (د) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) عین یعنی مادی شے ہونا (۲) اور قابل احراز وامساک ہونا۔

فقرہ (ہ) کی صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مال میں مالیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دو شرطیں پائی جاتی ہیں۔ (۱) پوری نوع انسانی یا اس کے بعض افراد اس شے کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں۔ (۲) اور وہ چیز شرعاً قابل انتفاع ہو۔

فقرہ (ز) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا اس لئے اس پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔

درج بالا اقسام تعریفات کی روشنی میں فقرات (ا) تا (ز) کے پس منظر میں یہ بات صاف طور پر ہمارے سامنے آتی ہے کہ فقہائے احناف نے مال کے سلسلہ میں (ا) میلان طبع اور (ب) عینیت (یعنی مادی شے ہونا اور قابل ادخار وامساک ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور عرف کو اس کا مدار بنایا ہے گویا مال نام ہے میلان طبع، عینیت اور عرف کے مجموعہ کا یعنی ہر وہ مادی شے جس کا خارج میں وجود ہو یعنی مادی شے ہو اور عرفاً قابل ادخار ہو اور اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اس پر مال کا اطلاق ہوگا۔

یہاں ایک بات قابل غور ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے سلسلہ میں میلان طبع اور عینیت (ادخار) کی شرط کیوں رکھی ہے۔ کیا اس سلسلہ میں قرآن وحدیث میں کچھ ایسی صراحتیں ملتی ہیں یا عرف کو انہوں نے مدار بنایا ہے۔

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اشعار عرب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان تینوں مصادر میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے وہاں اس سے مراد مادی چیز ہی لی گئی ہے غیر مادی شے پر مال کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ قرآن کریم

اور احادیث نبویہ نے بھی مال کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے یعنی جن چیزوں پر اس زمانہ میں مال کا اطلاق ہوتا تھا ان ہی چیزوں پر شریعت اسلامیہ نے مال کا اطلاق کیا ہے اگرچہ چند استثناءات ہیں جن کی ہم آئندہ صفحات میں صراحت کریں گے۔

اہل لغت نے اس کی صراحت کی ہے کہ اہل بادیہ کے نزدیک مال کا اطلاق چوپایوں پر ہوتا ہے اسی طرح جب وہ کہتے تھے کہ فلان ذہب الی مالہ تو اس سے یہ مراد لیتے تھے کہ وہ اپنی جائیداد یا اپنے اونٹوں کی طرف گیا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہل بادیہ اور عرب مال کا اطلاق مادی اور قابل ادخار شے پر کرتے تھے۔[۵]

ایک جاہلی شاعر کہتا ہے[۶]

والمال عندی الیوم راع وکاسب آج میرے مال کے چرانے والے اور خادم موجود ہیں۔

اس شعر سے بھی واضح ہے کہ شاعر نے مال کا اطلاق مادی شے ہی پر کیا ہے اس لئے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے جانوروں کے چرانے کے لئے راعی موجود ہیں اور میری جائیداد غیر منقولہ کھیتی، باغات وغیرہ میں کام کرنے والے خادم موجود ہیں۔

دوسرا جاہلی شاعر کہتا ہے[۷]

فاذا سکرت فاننی مستھلک

مالی وعرضی وافر لم یکلم

میں جب نشہ میں ہوتا ہوں تو اپنا مال خرچ کرتا ہوں، لیکن میری عزت پامال نہیں ہوتی بلکہ وہ باقی رہتی ہے۔

اس سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے مادی شے پر ہی مال کا اطلاق کیا ہے۔

حضرت حسان بن ثابت فرماتے ہیں[۸]

وان الہ ذا مال کثیر اجد بہ

وان یقضی جودی علی الجھد یحمد

---

[۵] [۶]

[۷] [۸]

اگر میرے پاس بہت سارا مال ہو تو میں اسے لوٹا دوں گا۔ اور اگر اس وجہ سے فقر و فاقہ کی نوبت آجائے تو لوگ تعریف کریں گے۔

اب قرآن کریم کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔ ارشاد خداوندی ہے۔

ویل لکل همزة لمزة الذی جمع مالا وعدده یحسب ان ماله اخلده [۱۳]

تباہی ہے ہر عیب جو نکتہ چین کے لئے جو اپنا مال جمع کرتا ہے اور اسے گن گن کر رکھتا ہے۔ گمان کرتا ہے کہ یہ مال اسے سدا زندہ رکھے گا۔

وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم ولا تاکلوها اسرافا وبدارا ان یکبروا [۱۴]

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین [۱۵]

قرآن کریم میں کم و بیش نچیاسی مقامات پر لفظ مال کا ذکر آیا ہے اور سیاق و سباق سے عینی چیزوں پر ہی مفسرین نے مال کا اطلاق کیا ہے۔ نزول قرآن کے وقت مادی قابل اخذ چیزوں پر ہی مال کا اطلاق ہوتا تھا اس لئے قرآن نے ان ہی معانی میں مال کا استعمال کیا۔

اب ہم دیکھیں گے کہ احادیث میں کن معانی میں مال استعمال ہوا ہے۔

عن سعد بن ابی وقاص قال جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعودنی وانا بمکۃ وھو یکرہ ان یموت بالارض التی ھاجر منھا فقال یرحم اللہ ابن عفراء قلت یارسول اللہ اوصی بمالی کلہ قال لا، قلت فالشطر قال لا، قلت فالثلث قال الثلث والثلث کثیر انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس [۱۶]

سعد بن وقاص سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں میری عیادت کے لئے تشریف لائے۔ انہیں (سعد بن ابی وقاص) یہ بات ناپسند تھی کہ وہ اس جگہ وفات پائیں جہاں سے انہوں نے ہجرت کی تھی۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ اللہ ابن عفراء پر رحم فرمائے۔ میں نے عرض کیا کہ میں اپنے سارے مال کے سلسلہ میں وصیت کر جاؤں

---

[۱۳] سورۃ ھمزۃ

[۱۴] سورۃ النساء: ۶

[۱۵] سورۃ النساء: ۲۴ [۱۶] بخاری کتاب الوصایا

آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ پھر نصف مال کی حد تک۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ پھر ایک تہائی مال کی۔ آپ نے فرمایا ہاں، ایک تہائی کی حد تک اور ایک تہائی بھی بہت ہے۔ تو اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جائے یہ بات اس سے بہتر ہے کہ انھیں محتاج چھوڑے کہ وہ لوگوں سے مانگتے پھریں۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من قتل دون مالہ فھو شھید [۲]

عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص اپنی مال کی حفاظت میں مارا گیا وہ شہید ہے

عن ابی ھریرۃ قال جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ ارءیت ان جاء رجل یرید اخذ مالی قال فلا تعطہ مالک قال ارأیت ان قاتلنی قال قاتلہ قال ارأیت ان قتلنی قال فانت شھید قال ارأیت ان قتلتہ قال ھو فی النار [۳]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا اے رسول اللہ آپ کی کیا رائے ہے اگر میرے پاس کوئی آدمی میرا مال چھیننے کے ارادہ سے آئے۔ آپ نے فرمایا تو تم اس کو اپنا مال نہ دو اس نے کہا اگر وہ مجھ سے لڑائی کرے تو آپ کا کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا تم بھی اس سے لڑائی کرو اس نے کہا اگر وہ مجھے قتل کر دے تو؟ آپ نے فرمایا تم شہید ہوگے۔ اس نے کہا اگر میں اس کو قتل کر دوں تو آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ نے فرمایا وہ جہنم میں جائے گا۔

قال کعب بن مالک قلت یا رسول اللہ ان من توبتی أن انخلع من مالی صدقۃ الی اللہ و رسولہ قال امسک علیک بعض مالک فھو خیر لک قلت فانی امسک سھمی الذی بخیبر [۴]

---

[۲] بخاری، باب المظالم والغصب، باب من قتل دون مالہ۔ مسلم کتاب الایمان
[۳] مسلم، کتاب الایمان باب الدلیل علی من قصد اخذ مال غیرہ بغیر حق
[۴] بخاری کتاب الزکوٰۃ، باب لا صدقۃ الا عن ظھر غنی۔

کعب بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میں نے توبہ کرتے وقت یہ بھی طے کیا ہے کہ میں اپنے سارے مال سے اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقہ کے طور پر دست بردار ہو جاؤں، آپ نے فرمایا کہ اپنے مال کا ایک حصہ اپنے پاس روک لو کیونکہ یہ تمہارے لئے بہتر ہوگا۔ میں نے کہا کہ مجھے خیبر میں جو حصہ ملا ہے اسے میں روک لیتا ہوں۔

عن ابن مسعود قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا حسد الا فی اثنین رجل اعطاہ اللہ مالا فسلطہ علی ھلکتہ فی الحق ورجل اعطاہ اللہ حکمۃ فھو یقضی بھا ویعلمہا [۱]

ابن مسعود سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ کسی سے رشک کرنا ٹھیک نہیں ہے، بجز دو آدمیوں کے۔ ایک وہ جسے اللہ نے مال عطا کیا اور اس مال کو حق کے مطابق خرچ کرنے کی توفیق دی، اور دوسرا وہ آدمی جسے اللہ نے حکمت سکھائی تو وہ اس کے مطابق فیصلے کرتا اور لوگوں کو اس کی تعلیم دیتا ہے۔

درج بالا احادیث پر بھی غور کرنے سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ ان میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے ان کا اطلاق مادی چیزوں پر ہی کیا گیا ہے لیکن اسی کے ساتھ احادیث کے ذخیرہ میں بعض ایسی بھی حدیثیں ملتی ہیں جن میں مال کا اطلاق غیر مادی شے یعنی معنوی شے پر کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی شادی ان کے حفظ قرآن کے عوض کی یعنی حفظ قرآن کو مہر بنایا۔ حالانکہ نکاح میں مہر کے سلسلہ میں ان تبتغوا باموالکم کی صراحت ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

زوجتکہا بما معک من القرآن [۲] تمہارے قرآن کے بدلہ میں نے اس سے تمہاری شادی کی۔

اس طویل گفتگو سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے لئے عینیت

---

[۱] بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب انفاق المال فی حقہ

[۲] روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام ۱ / ۴۵۳

(مادی اور قابل ادخار ہونا) کی جو شرط لگائی ہے وہ قرآن کریم احادیث نبویہ اور عربی دواوین ولغت کے اطلاق کی روشنی میں لگائی ہے۔

اس اصول کے پیش نظر غیر مادی چیزوں پر مال کا اطلاق نہ ہوگا چنانچہ فقہاء احناف کی درج ذیل صراحتوں سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے۔

(أ) **منفعت**:

منافع غیر مادی ہوتے ہیں اس لئے منافع پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ اس لئے منافع کی بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ شامی میں اس کی صراحت ہے۔

ولا یرد ان المنفعة تملك بالاجارة لان ذلك تمليك لا بيع حقيقة ولذا قالوا ان الاجارة بيع المنافع حكما اى ان فيها حكم البيع وهو التمليك لا حقيقة [21]

(ب) **دین**:

دین پر مال کا اطلاق نہ ہوگا اس لئے کہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب الادا ہوتی ہے جس کا خارج میں مادی وجود نہیں ہوتا۔ درج ذیل عبارت اس پر شاہد عدل ہے۔

واذا حلف انسان انه لا مال له ولم يكن له الا دين لا يعتبر حانثا [22]

(ج) اسی طرح حقوق مجردہ پر مال کا اطلاق نہ ہوگا جیسے حق تعلی، حق شفعہ، حق مرور وغیرہ۔

(۱) **حق تعلی**:

حق تعلی کے بارے میں علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں۔

واذا كان السفل لرجل وعلوه لآخر فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه لم يجز لان المبيع حينئذ ليس الا حق التعلى وحق التعلى ليس بمال لان المال عين يمكن احرازها وامساكها ولا هو حق متعلق بالمال بل هو حق متعلق بالهواء وليس الهواء مالا يباع [23]

---

[22] ردالمحتار ۵/۵۱ شرح الدر المختار کتاب الایمان ۳/۱۳۸

[23] ردالمحتار ۵/۵۲ بحوالہ فتح القدیر

(۲) حق شفعہ[۲۴]

اسی طرح حق شفعہ پر بھی مال کا اطلاق نہ ہوگا. مولانا عبدالحی فرنگی محلی فرماتے ہیں.

وان صالح من شفعة على عوض بطلت الشفعة ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه[۲۵]

قال في العناية. حق الشفعة حق انه يتملك وذلك ليس بحق في المحل قبل التملك فاخذ البدل في مقابلة ما ليس بشئ ثابت في المحل وذلك رشوة وحرام.[۲۶]

(۳) حق مرور[۲۷]

اسی طرح حق مرور پر بھی مال کا اطلاق نہیں ہوگا.

واذا كان لرجل ظلة على طريق او من ابيه نخاصمه رجل واراد ان يطرحه فصالحه على مال فهذا لا يخلو من وجهين، اما ان يكون الطريق نافذا او اما ان لا يكون نافذا فاذا كان نافذا فخاصمه رجل من المسلمين واراد طرحه فصالحه على مال فالصلح باطل لان رقبة الطريق النافذ لا تكون ملكا لاحد من المسلمين وانما لهم حق المرور وانه ليس بحق ثابت في رقبة الطريق بل هو عبارة عن ولاية المرور وانه صفة المار فلا يجوز الصلح عنه[۲۸]

منفعت[۲۹]:

منفعت کی بحث بہت ہی دلچسپ اور معرکۃ الآرا بحث ہے. فقہاء احناف منفعت پر مال کا اطلاق نہیں کرتے ہیں کیونکہ منفعت کوئی ایسی مادی شے نہیں جس کا خارج میں وجود ہو بلکہ یہ ایک غیر مادی شے ہے. جو وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ بتدریج انسان کو حاصل

---

[۲۵] فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ص۳۲
[۲۶] عنایہ
[۲۸] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۶/۴۹

ہوتی ہے[۱]

اس لئے فقہاء احناف منفعت کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے اس جگہ میری کوشش ہوگی کہ ملک کے مفہوم کو فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں متعین کیا جائے۔

اس مسئلہ میں ملک کی متعدد تعریفیں ملتی ہیں۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

(۱) الملك قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف الا لمانع[۲]

ملکیت تصرف کر سکنے کا اختیار ہے جس کا منبع شارع کا اذن ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔

علامہ عبد النبی احمد نگری فرماتے ہیں۔

(ب) الملك اتصال شرعي بين الانسان وبين شيء يكون سببا لتصرفه وما نعا عن تصرف غيره[۳]

علامہ مصطفےٰ الزرقاء شامی فرماتے ہیں۔

(ج) الملك هو اختصاص حاجز شرعا يسوغ لصاحبه التصرف الا لمانع[۴]

ملکیت اس طرح مخصوص کر لینے کا نام ہے جو شریعت کی رو سے تصرف غیر سے محفوظ کر دے ایسا کرنے والا خود تصرف کا مجاز ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔

درج بالا تعریفات کے مطابق ملکیت کا اطلاق "اعیان" "منافع" اور حقوق پر یکساں ہوگا۔ اس لئے کہ ان تینوں چیزوں پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے الا یہ کہ کوئی مانع وجود ہو۔

اسی طرح "اعیان" پر "مال" اور "ملکیت" دونوں کا اطلاق ہوگا کیونکہ اعیان کا مادی خارجی وجود بھی ہے اور اس پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار بھی دیا ہے۔

اور "منافع" اور حقوق پر ملکیت کا اطلاق ہوگا۔ مال کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ ان کا خارجی مادی وجود نہیں ہوتا۔ ہاں شریعت نے ان پر انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے۔ اس اصول

---

[۱] بدائع الصنائع ۔ ۵/۱۲۵

[۲] الاشباہ والنظائر ص۳۴۶

[۳] جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ۳/۳۲۲ [۴] المدخل الفقہی العام ۱: ۳/۳۲

کی بنا پر منفعت اور حقوق کی بیع جائز نہ ہوگی۔

کیا منفعت پر مال کا اطلاق کیا جاسکتا ہے؟

اب یہاں قابلِ طلب بات یہ ہے کہ فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں منافع پر مال کا اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں متقدمین احناف کے نزدیک صرف عقد اجارہ کی حد تک منفعت پر اعیان کا اطلاق ہوگا، اس لئے کہ عقد اجارہ خلافِ قیاس ثابت ہے اور جو چیز خلافِ قیاس ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ان ما ورد علی خلاف القیاس فغیرہ لا یقاس علیہ۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ کاسانی فرماتے ہیں۔

الاجارۃ جائزۃ عند عامۃ العلماء وقال ابوبکر بن الاصم انها لا تجوز والقیاس ما قاله لان الاجارۃ بیع المنفعۃ والمنافع للحال معدومۃ والمعدوم لا یحتمل البیع فلا یجوز اضافۃ البیع الی ما یؤخذ فی المستقبل کاضافۃ البیع الی اعیان توجد فی المستقبل فاذا لا سبیل الی تجویزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل لہ

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قیاس کی روشنی میں عقد اجارہ کے جواز کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عقد اجارہ میں منفعت عقد اجارہ کے وقت معدوم ہے اور شے معدوم کی بیع جائز نہیں اور چونکہ منفعت پر مال کا اطلاق درست نہیں اس لئے بھی عقد اجارہ جائز نہ ہوگا یعنی عدم وجود منفعت وقت عقد اجارہ اور عدم مالیت دو چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر قیاساً عقد اجارہ کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ کاسانی نے فرمایا: فاذا لا سبیل الی تجویزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المآل۔

لیکن اس کے باوجود عقد اجارہ مشروع ہے۔ امام ابوزید عبید اللہ بن عمر دبوسی فرماتے ہیں۔

الاصل عند الامام الشافعی ان المنافع بمنزلۃ الاعیان القائمۃ بنفسہا

لہ بدائع الصنائع ۱۴۴/۴

بمنزلة الاعيان فی حق جواز العقد عليها لا غير ای عقد الاجارة [٣٣]

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ مصطفےٰ الزرقا فرماتے ہیں۔

ان المنافع ليست ذات قيمة فی نفسها وانما ورد تقويمها بعقد الاجارة

علی خلاف القياس للحاجة [٣٤]

اس نظریہ کی بنیاد پر شے مغصوب کے منافع کے ضمان اور عدم ضمان کا ایک اہم مسئلہ سامنے آتا ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک شے مغصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مال متقوم نہیں ہے (صرف عقد اجارہ اس کی استثنائی شکل ہے) اور غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہوا ہے۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے امام زرقی فرماتے ہیں۔

قال علماؤنا ان من غصب داراً فسكنها سنين لا اجرة عليه وعند الامام الشافعی تجب عليه قيمة المنافع وهی الاجرة۔ لأن المنافع عنده بمنزلة الاعيان القائمة۔ كما لو غصب عيناً من الاعيان فاستهلكها فانه يضمن قيمتها [٣٥]

متاخرین احناف اور منفعت پر اعیان کے اطلاق کی گنجائش

لیکن متاخرین احناف نے اس قاعدہ کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ کیونکہ اس قاعدہ کو نہ جانے کی شکل میں بعض ایسی پیچیدگیاں پیدا ہوگئیں جن کی تلافی کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں تھی کہ اس قاعدہ کے اطلاق کو محدود کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ شے مغصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا مگر درج ذیل صورتوں میں غاصب ضامن ہوگا۔ جبکہ وہ مال یتیم ہو یا موقوفہ جائیداد ہو، وہ اموال جو نفع اندوزی کے لیے مخصوص ہوں۔ اب ان چیزوں پر غاصبانہ قبضہ کرنے کی شکل میں غاصب اجر مثل کا ضامن ہوگا [٣٦]

گویا ان تین استثنائی شکلوں میں متاخرین احناف کے نزدیک منافع، اعیان کی طرح

---

[٣٣] تاسیس النظر، ص ۳۲

[٣٤] المدخل الفقہی العام: ۳/۲۰۵ [٣٥] تاسیس النظر للدبوسی، ص ۳۳

[٣٦] مجلۃ الاحکام/۵۹۶، المدخل الفقہی العام للزرقاء ۲/۲۰۹

مال متقوم مضمون بالغصب ہیں۔ اس نظریے منافع پر اعیان کے اطلاق کے دائرہ کو وسیع کرنے کی گنجائش فراہم ہوتی ہے۔

عین کو منفعت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کی گنجائش

درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔

الاجارة بيع المنفعة فلا يجوز استيفاء العين فان قيل أليس ان استئجار الظئر جائز وانه استئجار على العين وهي اللبن بدليل انها لو ارضعته بلبن شاة لم تستحق الاجرة فالجواب انه روي عن محمد ان العقد يقع على خدمة الصبي واللبن يدخل على طريق التبع فكان ذلك استئجارا على المنفعة ايضا ومن مشائخنا من قال ان المعقود عليه هناك العين وهي اللبن والقيام بالخدمة تبع لان المقصود تربية الصبي ولا يتربى الا باللبن فاجرى اللبن مجرى المنافع ①

اس عبارت سے علامہ کاسانی ایک اہم بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اجارہ نام ہے منفعت کی بیع کا تو اعیان کا استیفاء ہی جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ دایہ کا استیجار جائز ہے۔ حالانکہ وہ استیجار علی العین ہے تو اس کے جواز کی کیا دلیل ہوگی؟ اس سلسلہ میں امام محمد اور مشائخ حنفیہ نے اس کے جواز کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں دی ہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اصل معقود علیہ خدمت ہے جو منفعت ہے اور لبن تابع ہے اس لئے اس پر استیجار علی العین کا شبہ وارد نہیں ہوتا۔ لیکن امام محمد کی توجیہ کے مقابلہ میں مشائخ حنفیہ کی یہ بات زیادہ دل کو لگتی ہے کہ اصل معقود علیہ لبن ہی ہے کیونکہ لبن پر ہی بچہ کی زندگی کا دارو مدار ہوتا ہے۔ بچہ کی خدمت تو کوئی اور بھی کر سکتا ہے لیکن یہاں پر عین (لبن) کو منفعت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کیا گیا تو گویا استیجار علی النفع ہوا۔

اس لمبی گفتگو سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورتاً عین پر بھی منفعت کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ منفعت کو بھی ضرورتاً عین کا حکم دیا جا سکتا ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے استثنائی شکلوں میں منفعت کو عین کا حکم دیا ہے۔

---

① بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: ۱۷۵/۴

منفعت غیر حنفی مذاہب فقہیہ کی روشنی میں:

شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک منفعت کی بیع جائز ہے۔ (۱) امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کی طرح ہیں۔

قال الشافعي ان الاجارة لا تنفسخ بالاعذار لان للمنافع عنده حكم الاعيان القائمة فلو باع عينا ليس له ان ينقض البيع بالعذر فكذلك هاهنا [1]

وقال الامام الشافعي رضي الله عنه لا يقع اسم مال الا على ما له قيمة يباع بها وتلزم متلفه وان قلت وما لا يطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلك [2]

ابن القاسم الغزی بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

انه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن الشرعي او تمليك منفعة مباحة على التابيد بثمن مالي [3]

قاضی بیضاوی فرماتے ہیں:

البيع تمليك عين او منفعة على التابيد بعوض مالي [4]

اسی طرح پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شے کا مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں یعنی منافع اعیان کی طرح ہیں۔

(۲) فقہائے حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت

---

[1] تاسيس النظر للدبوسي: ص [illegible]

[2] الاشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٥٦

[3] حاشية الباجوري على شرح الغزي: ٢/٢٤٠

[4] الغاية القصوى: ١/٢٥٨

پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے[۲۲]

اسی طرح فقیہ مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع میں عین یا منفعت کا تبادلہ اس طرح ہو کہ وہ موبد ہو[۲۳]

(۳) مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور زرقانیؒ نے شرح موطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ بیع عین، بیع دین اور بیع منفعت۔ مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں[۲۴]

گذشتہ تفصیلات کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف کے نقطۂ نظر میں اس بات میں واضح طور پر یکسانیت معلوم ہوتی ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف دونوں منافع کو اعیان کے مماثل قرار دیتے ہیں صرف فرق یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ دائرہ وسیع ہے اور متاخرین احناف کے یہاں محدود۔ اور جس طرح متاخرین احناف نے حالات کے پیش نظر منافع پر اعیان کے اطلاق میں وسعت پیدا کی ہے۔ اسی طرح آج زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس نظریہ سے مزید اس بات کی گنجائش فراہم ہوتی ہے کہ منافع پر اعیان کے اطلاق کو وسیع تر کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے اس نقطۂ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح ہیں۔ اور متاخرین احناف کے اس نقطۂ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح تو نہیں ہیں لیکن حالات کے پیش نظر بعض منافع کو اعیان کا حکم دیا جا سکتا ہے، صرف لفظی فرق ہے، معنوی اعتبار سے دونوں نقطۂ نظر میں یکسانیت ہے۔

اس وضاحت کے بعد ایک اور اہم مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری شرط ہے یا غیر ضروری، تو اس سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ مال کی شرط بیع کی تعریف میں ضروری اور جوہری ہے۔

اس نقطۂ نظر کے مطابق بیع میں مال کی شرط کو جوہری اور ضروری قرار دینے کے بعد کیا

---

[۲۲] کشاف القناع للبہوتی ۳/۱۴۶

[۲۳] الانصاف : ۴/۲۶۰

[۲۴] ائمہ ثلاثہ کے آراء صوالا سے ماخوذ ہیں۔

مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوگا یا غیر اعیان پر بھی اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے تو میرے نزدیک گذشتہ بحث وتحقیق کی روشنی میں غیر اعیان پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے۔

یہ سوال کہ کیا شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین کردی ہے؟ تو اس سلسلہ میں میرا اپنا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت یا لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس سلسلہ میں شریعت اور لغت نے عرف ہی کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں میں نے تفصیلی طور پر اس کا جائزہ لیا ہے۔

اس بات کے ثبوت کے لئے کہ مال کی حقیقت شریعت یا لغت نے متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا مدار عرف ہے، فقہی ذخیرہ سے صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔

مسئلہ یہ ہے کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز ہے یا نہیں، امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا، آپ نے جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز نہیں، کیونکہ ان پر مال کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی سوال امام محمدؒ سے کیا گیا، تو آپ نے ان دونوں چیزوں کی بیع کی اجازت مرحمت فرمائی۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس چیز کو ابوحنیفہؒ نے ناجائز کہا تھا اسے ان کے شاگرد رشید امام محمد نے کیوں جائز قرار دے دیا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں اس کی خرید وفروخت کا عرف نہیں تھا جب امام محمدؒ کے زمانہ میں عرف وتعامل بدل گیا، اور لوگوں کے درمیان اس کی خرید وفروخت عام ہوگئی تو آپ نے عرف وتعامل کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی۔

عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ان بیع النحل ودود القز غیر جائز عند أبي حنیفة لأنه لم یعتبرها من الأموال قیاسا على سائر الھوام کالأرض کالوزغ والضفادع وقال الامام محمد من اصحابه بمالیتها بصحة بیعھا لجریان التعامل بها في عرف الناس بیعا وشراءً [۱]

صاحب ردالمحتار علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں

---

[۱] المدخل الفقهي العام، ۲/۹۱۳

> قد ذكر سيدي عبد الغني النابلسي في رسالة ان بيعها اي بيع دودة القرمز باطل وانه لا يضمن متلفها لانها غير مال، قلت انها من اعز الاموال اليوم ----- ويحتاج اليها الناس كثيرا في الصباغ وغيره فينبغي جواز بيعها ؎

مذکورہ عبارت سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا دارومدار عرف پر ہے، علامہ عبد الغنی النابلسی نے جس چیز کی بیع کے بطلان کا فتویٰ دیا تھا۔ علامہ ابن عابدین شامی نے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کی اجازت دی۔ اسی حقیقت کو فقہاء نے "اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان" سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان دونوں مثالوں سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں مال نہ ہو اور دوسرے زمانہ میں وہ قیمتی چیز بھی جانے لگے۔ اس لئے کسی چیز کی مالیت یا عدم مالیت کا اعتبار عرف و تعامل کی روشنی میں کیا جائے گا اور کسی عام قاعدہ کے تحت مال کی حیثیت متعین کرنا فقہ کے رہنما اصول "عرف" کو نظر انداز کرنے کے مرادف ہوگا کیونکہ یہ ایک نازک مسئلہ ہے جس میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

حقوق:

حق کے حقیقی مفہوم کی توضیح کے لئے لغت، قرآن پاک، احادیث نبویہ اور فقہاء امت کے اقوال کا ایک مختصر جائزہ۔

صاحب قاموس المحیط لکھتے ہیں۔

> الحق من اسماء الله تعالى او من صفاته، والقرآن وضد الباطل والامر المقضي والعدل والاسلام والمال والملك والموجود الثابت والصدق ويحق ويحق حقه، وجب ووقع بلا شك، ومحق ومحقوق ومحق ؎

قرآن کریم میں لفظ "حق" کا استعمال کثرت سے ہوا جس کی تعداد تقریباً تین سو تک پہنچتی ہے

؎ رد المحتار على الدر المختار: ۵/۵۰

؎ القاموس المحيط للفيروز آبادي: ۳/۲۲۱ فصل الحاء باب القاف.

لیکن ہر جگہ تقریباً لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ایک دو مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں۔ ارشادِ خداوندی ہے۔

ان الذین حقت علیہم کلمۃ ربک لا یومنون [33]

ویرید اللہ ان یحق الحق بکلماتہ ویقطع دابر الکافرین [34]

اسی طرح احادیثِ نبویہ میں بھی حق لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے۔

عن شرحبیل بن مسلم قال سمعت ابا امامۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان اللہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث [35]

شرحبیل بن مسلم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے ابو امامہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ نے ہر حقدار کے لئے اس کا حق مقرر کر دیا ہے۔ لہٰذا کسی وارث کے حق میں وصیت نہ کی جائے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

عن فاطمۃ بنت قیس قالت سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان فی اموالکم حقا سوی الزکوٰۃ وجاء فی بعض الروایات ان فی المال حقا سوی الزکوٰۃ [36]

فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تمہارے اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔

احادیثِ نبویہ کے مطالعے سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ حق کا استعمال لغوی مفہوم ہی میں کیا گیا ہے اور ہمیں حق کے شرعی مفہوم کی ضرورت ہے اس لئے فقہائے کرام کے اقوال کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

حق کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

---

[33] سورۃ یونس ۹۶ [34] سورۃ الانفال ۷

[35] ابو داؤد کتاب الوصایا باب ما جاء فی الوصیۃ للوارث

[36] مسند دارمی کتاب الزکوٰۃ ترمذی کتاب الزکوٰۃ باب ما جاء ان فی الاموال حقا سوی الزکوٰۃ

علامہ مصطفیٰ زرقا، حق کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱۔ الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا [۴۲]

حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے۔

۲۔ شیخ علی خفیف مصری نے حق کی تعریف یوں کی ہے۔

الحق هو مصلحة مستحقة شرعا [۴۳]

حق کی بنیادی دو قسمیں ہیں۔ مالی اور غیر مالی۔

حق مالی:

حق مالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ حق جو مال سے متعلق ہو جیسے اعیان، دیون اور منافع کی ملکیت۔

حق غیر مالی:

ایسا حق جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے صغیر پر ولی کے تصرف کا حق یا بنیادی حقوق جیسے انتخاب کا حق، آزادی کا حق۔

اسی طرح حق مالی کی دو اہم قسمیں ہیں۔ حق شخصی اور حق عینی۔

حق شخصی:

حق شخصی وہ قانونی ربط ہے جو دو شخصوں کے درمیان ہو جس کی بنیاد پر ایک شخص (فریق اول) دوسرے شخص (فریق ثانی) کے سلسلہ میں مکلف ہو جس کی رو سے وہ ہر ایسے تصرف سے احتراز کرنے کا پابند ہوگا جو فریق ثانی کے مفاد کے خلاف ہو۔

جیسے بائع اور مشتری کے حقوق ایک دوسرے پر ثمن اور مبیع کے سلسلہ میں، مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی اور بائع کے ذمہ تسلیم مبیع ضروری ہے۔

حق عینی:

حق عینی وہ حق ہے جس کا تعلق اعیان سے ہو اس طور پر کہ شے معین پر اسے

---

[۴۲] المدخل الفقهي العام، ۱۰/۳

[۴۳] كتاب الحق والذمة ص ۳۰/ المدخل، ۱۰/۳

تصرف کا پورا اختیار ہو جیسے حق ملکیت اور حق ارتفاق وغیرہ۔

(ا) حق ملکیت:

حق ملکیت کا مطلب یہ ہے کہ قانوناً مالک کو اپنی ملکیت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ تصرف کا اختیار رہتا ہے اور دوسرے شخص کے وجود پر اس تصرف کا انحصار نہیں ہوتا۔

(ب) حق ارتفاق

حق ارتفاق کسی غیر منقولہ جائداد پر دوسرے شخص کی غیر منقولہ جائداد کے فائدہ کے لئے ایک مقررحق کا نام ہے۔

فقہاء احناف نے ان حقوق کی پانچ قسمیں کی ہیں لیکن مالکیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق غیر محصور ہیں اور اس کا تعلق انسان کے ارادہ اور التزامات سے ہے۔

(۱) حق شرب:

پانی کی جو نہریں کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں ہوں، ان سے دوسرے افراد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہے البتہ چھوٹے چھوٹے چشموں حوضوں اور کنوؤں سے دوسرے افراد کو خود پانی پینے کا حق تو حاصل ہے لیکن جانوروں کو پانی پلانے کا حق نہیں۔[۵۴]

(۲) حق مجری:

اس کا مطلب ہے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے پانی کی نالی گذارنے کا حق اگر کسی کا کھیت پانی کے ذخیرہ، تالاب، نہر یا دریا سے فاصلہ پر واقع ہے اور اس کھیت تک پانی پہونچانے کے لئے ضروری ہے کہ اسے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے گذارا جائے تو اس فرد کو ایسا کرنے کا حق ہوگا۔[۵۵]

---

[۵۴] الاموال ونظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی ص ۲۰۶ / یوسف موسیٰ / اسلام کا نظریۂ ملکیت ص ۲۹۰

[۵۵] ملاحظہ ہو حضرت عمر کا فیصلہ۔ موطا امام مالک باب القضاء فی المرفق و باب القضاء فی الشرب وقسمۃ الماء و کتاب الخراج یحییٰ بن آدم القرشی ص ۱۱۳

(۳) حق مسیل:

گھروں کا گندہ پانی یا بارش کا پانی باہر بہانے کے حق کو حق مسیل بہنے کی جگہ کا حق کہتے ہیں [1]

(۴) حق مرور:

حق مرور، اگر ایک شخص کے اپنے مکان یا زمین تک پہونچنے کا راستہ دوسرے فرد کی زمین سے ہو کر گذرتا ہے تو اس دوسرے فرد کو یہ حق نہیں کہ اس کو اپنی زمین پر سے گذرنے سے روک دے، اس اصول کا اطلاق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کوئی متبادل راستہ نہ ہو [2]

(۵) حق جوار:

وہ پڑوسی جس کا مکان کسی دوسرے فرد کے مکان سے متصل واقع ہو، اس فرد پر یہ حق رکھتا ہے کہ وہ خود اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے، جو پڑوسی کے حق میں ضرر فاحش ہو، اس کے علاوہ اسے پڑوسی کو اپنے مملوکہ مکان سے ایسے فائدے اٹھانے سے نہیں روکنا چاہئے، جن سے خود اس کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یمنعن جار جارہ ان یغرز خشبۃ فی جدارہ [3]

حق مال کی تقسیم کے ضمن میں یہ بات اوپر آچکی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ حق شخصی اور حق عینی لیکن حق مال کی بحث کے ضمن میں بعض ایسی چیزیں بھی آتی ہیں جن پر نہ حق شخصی کی تعریف صادق آتی ہے اور نہ اس پر حق عینی کا اطلاق کیا جاسکتا ہے جیسے حق تالیف و تصنیف حق ایجاد و اختراع، حق طبع و نشر۔

مال پر بحث کے ضمن میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ منفعت پر ائمہ ثلاثہ مال کا اطلاق کرتے ہیں اور متاخرین احناف کے نزدیک منفعت پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے جیسا کہ متاخرین

---

[1] اسلام کا نظریۂ ملکیت ص

[2] مرشد الحیران دفعہ ۳۵ قدری پاشا (اسلام کا نظریۂ ملکیت)

[3] بخاری ابواب المظالم والقصاص

نے "مال متقوم" "موقوفہ جائداد" اور "نفع اندوزی کے لئے مخصوص مال" کے منافع کے مضمون بالغصب کی استثنائی شکلوں میں مال کے لئے عینیت کی شرط کو نظر انداز کردیا ہے۔ اسی طرح علامہ کاسانی نے وصیت بالمال کے ضمن میں منفعت پر مال کا اطلاق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

والمال قد یکون عینا وقد یکون منفعۃ [۱] مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت، علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کو بھی مال کے لئے عینیت کی شرط پر چنداں اصرار نہیں ہے۔

گویا مال کے لئے عرف کی شرط ہی اہم شرط ہے اس لئے میرے نزدیک حقوق کی بیع جائز ہوگی یا تو اس لئے کہ عرف میں حق کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔ یا اس لئے کہ منفعت پر مال کا اطلاق درست ہے اور حق بھی ایک قسم کی منفعت ہے۔

ترکی خلافت تہذیب وتمدن کے ارتقاء کے نتیجہ میں جب اس قسم کے مسائل سے دوچار ہوئی تو اس نے ۱۵ رجمادی الآخرہ ۱۲۹۳ھ کو قانون پاس کیا ہے۔

ان کل ما تعورف تداولہ من اعیان ومنافع وحقوق یعتبر بعد الاضافۃ

للتعامل بمثلیۃ ککل مال متقوم وکذلک الاشیاء التی ستوجد [۲]

درج بالا عبارت مطلق ہے اس لئے اس کو درج ذیل عبارت سے مقید کیا جانا ضروری ہے

وان لا یخالف العرف نصا ولا اجماعا: اور ضروری ہے کہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔

اس لئے میری اپنی ذاتی رائے میں ہر وہ حق، جس کی بیع وشراء کا رواج ہو اور وہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو، اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

---

[۱] البدائع للکاسانی: ۷/۳۵۲

[۲] المدخل الفقہی العام / ۳/۱۲،

بیع حقوق

از ——— مولانا محمد جنید عالم ندوی قاسمی، خادم الافتاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ وصحبہ ومن

تبعهم باحسان الی یوم الدین ——— اما بعد

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنی ابتداء سے لے کر ہر دور میں زمانے کے تقاضے کو پورا کرتا رہا ہے اور قیامت تک پورا کرتا رہے گا۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے انسانی ضرورتوں کا ایک اہم باب فقہ اسلامی ہے جو ہر دور اور زمانے میں اسلام کے ماننے والوں اور اس کے احکام پر چلنے والوں کی زندگی کے تمام گوشوں میں رہنمائی اور رہبری کرتا ہے۔ ابتداء آفرینش سے لے کر قبر کی منزل تک کے تمام گوشوں میں کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو تشنہ ہو اور فقہ اسلامی کی روشنی موجود نہ ہو۔

تاریخ شاہد ہے کہ دور رسالت سے لے کر آج تک جتنے بھی حالات آئے اور زمانہ نے جس طرف کروٹ لی، اور نت نئے مسائل ابھر کر سامنے آئے تو وقت کے فقہاء اسلام، علماء ربانیین اور مفتیان عظام نے سر جوڑ کر کتاب وسنت کی روشنی میں غور وفکر کر کے ان مسائل کا حل نکالا اور لوگوں کی پریشانیوں اور الجھنوں کو دور کیا اور یہ ثابت کر کے بتلایا کہ فقہ اسلامی میں زمانے کے ساتھ ساتھ چلنے اور نئے مسائل حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، فقہ اسلامی کا اصول ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے اور انشاء اللہ قیامت تک یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

آج بڑی تیزی کے ساتھ حالات بدل رہے ہیں اور وقت کروٹیں لے رہا ہے، زمانہ کی یہ تیز رفتاری لوگوں کی تجدد پسندی اور مادی ترقیات سے نئے نئے مسائل کھڑے ہو رہے ہیں، خصوصاً معاملات میں، بیع وشراء، آپسی لین دین اور خرید فروخت ایک ایسا اہم اور وسیع ترین باب ہے،

جس کا دائرہ کار کہیں محدود نہیں ہوا یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا یہ اہم ترین باب حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی ترقیات سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوتا ہے ۔ اور جن چیزوں کو ہمارے فقہاء کرام نے اب تک مال سے خارج قرار دے کر اس کی بیع وشراء کو ناجائز قرار دیا تھا ان اشیاء کی بیع آج کثرت سے ہو رہی ہے اور حالات کے پیش نظر ان کی خرید و فروخت لوگوں کی مجبوری اور ضرورت بن گئی ہے ۔ جن چیزوں کو لوگ مال نہیں سمجھتے تھے آج مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں مثلاً ۔ رجسٹریشن ، حق تصنیف ، مکان کے اوپر کے حصہ کا فروخت کرنا وغیرہ ، یہ اور اس قسم کی بہت ساری چیزوں اور حقوق کی خرید و فروخت ، بہت کثرت سے ہو رہی ہے جو لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے تو کیا کتاب وسنت کی روشنی میں ان اشیاء کی بیع کے جواز کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں ؟

اس وقت کے علماء محققین اور مفتیان کرام کی ذمہ داری ہے کہ ایک جگہ سر جوڑ کر بیٹھیں ، پوری گہرائی کے ساتھ کتاب وسنت کی روشنی میں ان مسائل کا حل تلاش کر کے امت کو نجات کی راہ دکھلائیں ۔ ان کی الجھنوں اور پریشانیوں کو دور کرنے کی سعی کریں ۔

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء کا ایک موضوع ۔ حقوق کی بیع ہے ۔ جو اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی اور ان موجودہ اہم مسائل کا ایک نازک ترین باب ہے جس میں چند باتیں قابل ذکر اور لائق بحث ہیں ۔

۱ ۔۔۔ بیع کی حقیقت کیا ہے ۔

۲ ۔۔۔ مال کسے کہتے ہیں ۔

۳ ۔۔۔ مال کی تعریف میں قابل ادخار ہونے کی شرط ہے یا نہیں ۔

۴ ۔۔۔ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا کوئی دخل ہے یا نہیں ۔

۵ ۔۔۔ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں ۔

۶ ۔۔۔ اگر جائز ہے تو کس قسم کے حقوق کی ۔

۷ ۔۔۔ اگر ناجائز ہے تو مستعیر رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری پر مصالحت کر سکتے ہیں یا نہیں ۔

یہ چند سوالات ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ قدرے تفصیل سے بحث ہوگی ۔

عند الشوافع بیع کی تعریف

حضرات شوافع کے نزدیک بیع کا مادی شئی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے

ہیں چنانچہ حضرت علامہ قاضی بیضاوی نے الغایۃ القصوی میں لکھا ہے۔

البیع تملیک عین او منفعۃ علی التابید بعوض مالی۔ [۱]

کسی مال کے عوض کسی عین یا منفعت کا ہمیشہ کے لیے مالک بنا دینا بیع کہلاتا ہے۔

علامہ ابن حجر ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے: عقد یتضمن مقابلۃ مال بمال بشرطہ الآتی لاستفادۃ ملک عین او منفعۃ موبدۃ۔ [۲]

بیع ایک ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ کسی عین یا دائمی منفعت کی ملکیت حاصل ہو جائے۔

صاحب تحفۃ المحتاج کی مذکورہ تعریف پر چند اعتراضات کرنے کے بعد اس کے محشی شیخ عبدالحمید شروانی بیع کی تعریف کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد سلم من ہذہ الایرادات قول بعضہم عقد معاوضۃ مالیۃ تفید ملک عین او منفعۃ علی التابید۔ [۳]

ان اعتراضات کی وجہ سے بعض لوگوں کا قول تسلیم کر لیا گیا کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جو کسی متعین مادی شئ یا دائمی منفعت کی ملکیت کا فائدہ دے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ شوافع کے نزدیک بیع کا مادی شئ اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں بلکہ منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے۔ اس لیے وہ حقوق کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ شروانی نے ابن حجر ہیثمی کے قول موبدہ کے تحت لکھا ہے: کحق الممر اذا عقد علیہ بلفظ البیع۔ [۴] جیسے گذرنے کا حق جبکہ اس پر لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے۔

ابن حجر تحریر فرماتے ہیں:

من المنافع شرعاً حق الممر بارض او علی سطح جاز کما یاتی فی الصلح تملکہ بالعوض علی التابید بلفظ البیع مع انہ محض منفعۃ اذ لا تملک

شرعاً منافع میں سے زمین یا چھت پر سے گذرنے کا حق ہے عوض سے کر ہمیشہ کے لیے اس کا مالک بنانا جائز ہے جیسا کہ کتاب الصلح میں آئے گا جبکہ لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے باوجودیکہ یہ محض منفعت ہے

---

[۱] الغایۃ القصوی: ج ۱، ص ۳۵۵۔ [۲] تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج: ج ۴، ص ۲۱۵

[۳] حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج: ج ۴، ص ۲۱۵۔ [۴] ایضاً: ج ۴، ص ۲۱۵

حصہ خریدنا، یا کسی کے مکان کے اوپر والے حصہ کو خریدنا تاکہ وہ اپنا مکان بنا سکے یا اس پر کڑیاں رکھ سکے ان سب کی خرید و فروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تمام معلوم و متعین ہوں اور جہالت باقی نہ رہے۔ جائز اس لیے ہے کہ یہ بائع کی ملکیت ہے اور اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنے کا حق ہے۔[1]

خلاصہ یہ کہ حنابلہ کے نزدیک بھی اعیان کی طرح منافع مال ہیں اور ان کی بیع جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بیع کی تعریف

مالکیہ کے نزدیک بیع کی سب سے مشہور تعریف وہ ہے جس کو ابن عرفہ نے نقل کی ہے۔

عقد معاوضة على غير منافع	بیع ایک ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ تو منافع پر کیا جائے
ولا متعة لذة	اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لیے

ابن عرفہ کی مذکورہ بالا تعریف اور دیگر تعریفات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری ہے۔ منافع کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جب ہم مالکیہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بھی منافع اور حقوق کی بیع جائز ہے۔ چنانچہ زرقانی نے موطا کی مشہور شرح میں بیع کی جملہ اقسام میں سے ایک قسم منفعت کی بیع کو بھی ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی کی عبارت:

البیوع جمع بیع، وجمع لاختلاف	بیوع "بیع" کی جمع ہے۔ اس کی جمع اس لیے لائی گئی ہے
انواعه کبیع العین، وبیع الدین،	کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں جیسے کہ عین کی بیع، دین کی
وبیع المنفعة۔[2]	بیع اور منفعت کی بیع۔

المدونۃ الکبریٰ میں ہے جس میں امام سحنون بن سعید تنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے اور انہوں نے امام مالک سے روایت کی ہے:

(قلت) ارایت ان اشتریت طریقا	امام سحنون بن سعید تنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے پوچھا
فی دار رجل، ایجوز هذا فی قول مالک	کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر میں کسی شخص کے گھر میں راستہ

---

[1] کشاف القناع عن متن الاقناع۔ [2] شرح الزرقانی علی الموطا، ج ۳، ص ۲۵۰۔

(قال) نعم (قلت) وكذلك لو باعه موضع جذوع له من حائطه يحمل عليها جذوعا له (قال) نعم هو ايضا قوله اذا وصف الجذوع التي تحمل على الحائط۔ [1]

خرید لی تو کیا یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے انہوں نے جواب دیا کہ ہاں پھر پوچھا کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی دیوار کی کڑی کی جگہ فروخت کرے تاکہ خریدنے والا شخص اپنی کڑی اس پر رکھ سکے تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں، یہ بھی امام مالک کا قول ہے بشرطیکہ اس کڑی کا وصف بیان کرئے جو دیوار پر رکھی جائیگی۔

اسی کے اگلے صفحہ پر ہے:

(قلت) ارأيت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء هو له ايجوز هذا في قول مالك (قال) لا يجوز هذا عندي ولم اسمع من مالك فيه شيئا الا ان يشترط له بناء يبنيه لان يبني هذا فوقه، فلا بأس بذلك (قلت) ارأيت ان بعت ما فوق سقفي عشرة اذرع فضاء هذا أو ليس فوق سقفي بنيان ايجوز هذا (قال) هذا عندي جائز۔ [2]

میں نے پوچھا کہ آپ کیا فرماتے ہیں اگر کوئی شخص اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا فروخت کرے تو کیا یہ حضرت امام مالک کے قول کے مطابق جائز ہوگا انہوں نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک جائز نہیں ہے اور نہ ہی امام مالک سے اس کے متعلق کچھ سنا ہے البتہ اگر اس پر عمارت بنانے کی شرط لگادے تاکہ اس کے اوپر سے وہ اپنی عمارت بنا سکے تو اسکے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے پوچھا آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اپنی چھت کے اوپر دس ذراع یا اس سے زائد فروخت کروں جبکہ میری چھت کے اوپر کوئی عمارت نہ ہو تو کیا یہ جائز ہے۔ انہوں نے فرمایا یہ میرے نزدیک جائز ہے۔

مدونۃ الکبریٰ کی مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک کسی کے مکان کے اندر راستہ خریدنا، کسی کی دیوار سے کڑی رکھنے کی جگہ خریدنا تاکہ اپنی کڑی رکھ سکے۔ فضاء کے اوپر کی فضا خریدنا بشرطیکہ تعمیر کی شرط لگادی ہو تاکہ اس پر اپنے مکان کی تعمیر کرسکے۔ اسی طرح اپنی چھت کے اوپر کے حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے۔

اسی طرح مدونۃ الکبریٰ کے اندر یہ بھی ہے کہ امام مالک کے نزدیک حق شرب کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابن عرفہ نے جن منافع کو بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ منافع

---

[1] المدونۃ الکبریٰ، ج ۳، ص ۲۱۸۔ [2] ایضاً، ص ۲۱۹، ج ۳۔

موقتہ ہیں۔ اور جہاں تک منافع مؤبدہ کا سوال ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ، حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع اور حقوق کی بیع بھی جائز ہے۔ گویا کہ ان حضرات کے نزدیک مال کی شرط جوہری شرط نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف

فقہ حنفی کی عام کتابوں میں بیع کی تعریف، مبادلۃ المال بالمال[۱] سے کی گئی ہے۔ البتہ صاحب درالمختار علامہ علاء الدین الحصکفی اور صاحب بدائع الصنائع حضرت علامہ کاسانی اور دیگر فقہاء احناف نے بیع کی تعریف مبادلۃ شیئ مرغوب فیہ بمثلہ[۲] سے کی ہے۔

جس پر حضرت علامہ رشید احمد الطحطاوی الحنفی نے حاشیہ الطحطاوی میں نقض کرتے ہوئے صاحب کنز کی تعریف: مبادلۃ المال بالمال[۳] کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ نقض یہ کیا ہے کہ شراب مرغوب فیہ ہے لیکن اس کی بیع کسی مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ مذکورہ تعریف کے مطابق شراب کی بیع جائز ہونی چاہیئے؟ اسی وجہ سے حضرت علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت (مرغوب فیہ) کے تحت یہ صراحت کردی ہے کہ اس سے مراد بھی مال ہی ہے۔ اور اس سے بھی وہی تعریف مراد ہے جو صاحب کنز اور صاحب ملتقی نے کی ہے، چنانچہ حضرت علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

ای ما من شانہ ان ترغب الیہا النفس وھو المال ولذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانھا لیست بمال فرجع الی قول الکنز والملتقی مبادلۃ المال بالمال۔[۴]

یعنی (مرغوب فیہ) سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وہ مال ہے اس وجہ سے شارح نے مٹی، مردار، اور خون سے احتراز کیا ہے اسی لیے کہ یہ مال نہیں ہیں۔ لہٰذا کنز اور ملتقی کی تعریف مبادلۃ المال بالمال کو اولیٰ اور اصح قرار دیا اور پسند کیا۔

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ صاحب کنز نے مبادلۃ المال بالمال کے ساتھ "تراضی" کی قید بھی لگائی ہے لیکن اس تعریف سے مکرہ کی بیع خارج ہو جاتی ہے۔ حالانکہ مکرہ کی بیع باطل نہیں

---

[۱] درالمختار علی الشامی ج ۴، ص ۴، [۲] شامی ج ۴، ص ۳، [۳] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ص ۳، ج ۲، [۴] حاشیۃ الطحطاوی، ص ۳، ج ۳۔

ہوتی بلکہ فاسد ہوتی ہے اور مبیع پر قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا بیع کی تعریف اس طرح کی جائے کہ بیوع کی تمام قسموں پر شامل ہو۔ چنانچہ حضرت علامہ شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلا یناسب ذکر التراضی فی التعریف[1] یعنی تعریف کے اندر تراضی کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

حضرت علامہ ابن نجیم مصری صاحب بحر نے شرح وقایہ اور شرح نقایہ دونوں کی عبارت نقل کی ہے ——— شرح وقایہ میں ہے کہ تراضی کی قید اس لیے نہیں لگائی ہے تاکہ یہ تعریف اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جو بغیر تراضی ہوتی ہے۔ مثلاً مکرہ کی بیع کہ یہ منعقد ہو جاتی ہے۔

صاحب شرح نقایہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ جس نے تراضی کی قید لگائی ہے اس نے اس بیع کی تعریف مراد لی ہے جو نافذ ہو اور جس نے تراضی کی قید نہیں لگائی ہے اس نے مطلق بیع کی تعریف مراد لی ہے خواہ وہ نافذ ہو یا غیر نافذ[2]۔

شرح نقایہ کے جواب سے یہ واضح ہو گیا کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔ تراضی کی قید ہو یا نہ ہو دونوں طرح صحیح ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب تعریف میں تراضی کی قید نہیں ہے وہ زیادہ عام ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ: ———

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی اور جوہری شرط ہے۔

البتہ اب سب سے اہم بحث یہ ہے کہ مال کی صحیح تعریف کیا ہو سکتی ہے اور جب یہ واضح ہو جائے تو حقوق اور منافع کی بیع کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

مال کی تعریف

صاحب بحر حضرت علامہ ابن نجیم مصری نے مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

والمال فی اللغۃ ما ملکتہ من شیء	مال لغت میں وہ شے ہے جس کا تو مالک بنے اس کی جمع
والجمع الاموال۔ کذا فی القاموس وفی	اموال آتی ہے اسی طرح قاموس میں ہے اور کشف الکبیر
کشف الکبیر المال ما یمیل الیہ	میں ہے کہ مال وہ شی ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار ج ۴ ص ۵۰۵
[2] البحر الرائق ج ۵ ص ۲۷۷

الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ[1] — جو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے۔

حضرت علامہ شامی نے بحر کے حوالے مال کی یہی تعریف نقل کی ہے کہ مال وہ شئی ہے جسکی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لیے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو۔ حضرت علامہ شامی نے مال کی اس تعریف کے بعد تلویح کے حوالے سے منفعت کو مال سے خارج کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ منفعت ملک ہے مال نہیں۔ اور ملک و مال میں جوہری فرق یہ بتلایا ہے کہ:

وان الملک ما من شانہ ان یتصرف فیہ بوصف الاختصاص والمال ما من شانہ ان یدخر للانتفاع وقت الحاجۃ[2] — یعنی ملک کی حقیقت یہ ہے کہ علی وجہ الاختصاص اسکے اندر تصرف کیا جاسکے۔ اور مال وہ ہے جس کو بوقت ضرورت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جاسکے۔

صاحب بحر اور علامہ شامی کی مذکورہ بالا تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

۱— جس چیز کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔

۲— جس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے۔

اس تعریف کی بنیاد پر بہت ساری چیزیں مال سے خارج ہو جاتی ہیں حالانکہ لوگ اسں کو مال سمجھ کر اسکی خرید و فروخت کرتے ہیں جیسے سبزیاں مال ہیں۔ فقہا کے دور میں اس کی خرید و فروخت ہوتی رہی ہے اور کسی نے بھی اسکی خرید و فروخت کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے جبکہ بوقت ضرورت اسکو ذخیرہ کر لینا ممکن نہیں۔ گرچہ اس ترقی یافتہ دور میں عارضی طور پر کولڈ اسٹورز میں رکھ کر کچھ دنوں تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے اور ایسا ہوتا بھی ہے۔ لیکن زمانہ قدیم میں اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن نہیں تھی۔ اسی طرح کڑوی دوائیں مال ہونے کے باوجود اس کی طرف طبیعت کا میلان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بہت ساری چیزیں ایسی ہیں جو مال نہیں ہیں لیکن وہ مال کی تعریف میں داخل ہوجاتی ہیں۔ مثلاً شراب کہ اس کی طرف طبیعت کا میلان بھی ہے۔ اور ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے۔ لیکن اس کو مال نہیں کہتے۔ اس لیے مذکورہ بالا تعریف میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

شاید اسی وجہ سے صاحب بحر نے حاوی قدسی کے حوالے سے اور علامہ شامی نے بحر عن حاوی

---

[1] البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۷۷۔ [2] شامی، ج ۴، ص ۳۔

القدسی کے حوالے سے ایک دوسری تعریف نقل کی ہے جو پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے۔

وفی الحاوی القدسی المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازه والتصرف فیه علی وجه الاختیار۔[1]

اور حاوی القدسی میں ہے کہ مال نام ہے انسان کے علاوہ ہر اس دوسری چیز کا جس کی تخلیق مصالح انسان کے لیے ہو اور اس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور اس میں تصرف کا اختیار حاصل ہو۔

تقریباً یہی تعریف حضرت علامہ یوسف قرضاوی نے فقہ الزکوٰۃ اور وہبۃ الزحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں حنفیہ سے نقل کی ہے۔

فعند فقهاء الحنفیة المال ما یمکن حیازته والانتفاع به علی وجه معتاد۔

اور حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شی ہے جسکو جمع کر لینا ممکن ہو اور معتاد طریقہ پر اس سے انتفاع جائز ہو۔

اس تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

ا ــــ اس کو جمع کر لینا ممکن ہو۔

ب ــــ اس سے معتاد طریقہ پر انتفاع جائز ہو۔

اگر جمع کرنا ممکن نہیں مثلاً سورج کی روشنی، یا جمع کرنا ممکن ہے لیکن انتفاع جائز نہیں مثلاً شراب مردار اور خون، یا جمع کرنا ممکن بھی ہے اور انتفاع جائز بھی ہے لیکن معتاد طریقہ پر نہیں مثلاً ایک دانہ گندم یا ایک گھونٹ پانی۔ یا ایک مٹھی مٹی، اسی طرح عورت کا دودھ، یہ سب مال نہیں ہیں۔

یہ تعریف پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے لیکن اس میں ذخیرہ اندوزی کا مفہوم موجود ہے جس کی وجہ سے سبزی کی بیع پر ہونے والا اشکال یہاں بھی وارد ہو سکتا ہے۔

مال کی سب سے بہتر اور عمدہ تعریف صاحب بدائع حضرت علامہ کاسانی نے کی ہے کہ ــــــ ہر وہ چیز جس سے انتفاع حقیقۃً کیا جاتا ہو اور انتفاع شرعاً جائز ہو وہ مال ہے ــــــ چنانچہ کتے کی بیع کے جواز کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولنا ان الکلب مال متقوم فیجوز بیعه کالصقر والبازی والدلیل علی انه مال انه منتفع به حقیقة مباح الانتفاع

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتا مال ہے لہذا اس کی بیع جائز ہے جیسا کہ شکرہ اور باز۔ اور اس کے مال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور تمام حالات

---

[1] البحر الرائق ج ۵ ص ۲۷۷، [2] فقہ الزکوٰۃ ج ۱ ص ۱۲۵، [3] الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۴ ص ۴۰۔

به شرعاً على الإطلاق فكان مالاً ولا شك انه منتفع به حقيقة والدليل على انتفاء الانتفاع به شرعاً على الاطلاق انه منتفع به بجهة الحراسة والاصطياد مطلق شرعاً في الاحوال كلها فكان محلاً للبيع۔ [1]

میں شرعاً اس سے انتفاع مباح ہے۔ لہٰذا مال ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً اس کے مباح الانتفاع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے شکار کیا جاتا ہے اور تمام مال کی حفاظت کا کام اس سے لیا جاتا ہے لہٰذا یہ محل بیع قرار پایا۔

علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں متعدد جزئیات نقل کیا ہے جن سے یہ واضح کیا ہے کہ اگر شرعاً انتفاع جائز ہے تو مال ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز ہے۔ اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے تو مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

ولا يبيع لحم السبع لانه لا يباح الانتفاع به شرعاً فلم يكن مالاً وروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجوز اذا ذبح واما جلد السبع والحمار والبغل فان كان مدبوغاً او مذبوحاً يجوز بيعه لانه مباح الانتفاع به شرعاً فكان مالاً وان لم يكن مدبوغاً ولا مذبوحاً لا ينعقد بيعه لانه اذا لم يدبغ ولم يذبح بقيت رطوبات الميتة فيه فكان حكمه حكم الميتة۔ [2]

اور پھاڑ کھانے والے جانوروں کے گوشت کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح نہیں ہے۔ لہٰذا مال نہیں ہے اور حضرت امام ابو حنیفہ سے یہ مروی ہے کہ جب اس کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ ذبح کر دینے کی وجہ سے وہ پاک ہو جائیگا اور درندے، گدھے اور خچر کی کھال کو اگر شرعی طور پر دباغت دیدی جائے یا ان کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی اس لیے کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہے لہٰذا وہ مال ہے۔ اور اگر دباغت نہ دی جائے یا ان کو ذبح نہ کیا جائے تو اس کی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب دباغت نہ دی جائے اور ذبح نہ کیا جائے تو اس کے اندر مردار کی رطوبتیں باقی رہیں گی لہٰذا کھال کا حکم بھی مردار ہی کا حکم ہوگا۔

چند صفحے کے بعد لکھتے ہیں:

ويجوز بيع الفيل بالاجماع لانه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً

اور ہاتھی کی بیع بالاجماع جائز ہے اس لیے کہ اس سے حقیقۃً انتفاع ممکن ہے۔ اور ہر حال میں اس سے شرعاً انتفا

---

[1] بدائع الصنائع: ج ۶، ص ۳۰۶۔ [2] بدائع الصنائع: ج ۶، ص ۳۰۳۔

على الإطلاق فكان مالاً ولا ينعقد بيع الحية والعقرب وجميع هوام الأرض كالوزغة والضب والسلحفاة والقنفذ ونحو ذلك لأنها محرمة الانتفاع بها شرعاً لكونها من الخبائث فلم تكن أموالاً فلم يجز بيعها۔[1]

ہے لہٰذا مال ہے اور سانپ، بچھو اور تمام حشرات الارض مثلاً چھپکلی، گوہ، کچھوا، سیہ اور ان جیسے دوسرے جانوروں کی بیع منعقد نہیں ہوگی اس لیے کہ ان سے انتفاع شرعاً حرام ہے کیونکہ یہ خبائث میں سے ہیں، لہٰذا مال نہیں ہیں، اور جب مال نہیں تو ان کی بیع جائز نہیں۔

اسی طرح گوبر اور لید کی بیع جائز ہے کیونکہ ہر حال میں ان سے انتفاع شرعاً جائز ہے اس لیے یہ مال ہیں۔ صاحب بدائع الصنائع کی مذکورہ تعریف بہت ہی اچھی اور عمدہ ہے اس سے میں پورے طور پر متفق ہوں اور میرے نزدیک اس کے اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس سے مسلمانوں کے بے شمار مسائل حل ہو جائیں۔ اور یہ کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ صاحب بدائع کی مذکورہ بالا تعریف کی تائید دیگر فقہاء کرام کی تعریف سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ شیخ منصور بن یونس البہوتی الحنبلی شرح المنتہی میں تحریر فرماتے ہیں۔

(وهو) أي المال شرعاً ما يباح نفعه مطلقاً أي في كل الأحوال ــــ فخرج ما لا نفع فيه كالحشرات، وما فيه نفع محرم كخمر وما لا يباح إلا عند الاضطرار كالميتة ــــ (كبغل وحمار) لانتفاع الناس بهما وتبايعهما في كل عصر من غير نكير۔[2]

اور وہ یعنی شرعاً مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع تمام حالات میں جائز ہو، اس سے وہ چیزیں نکل گئیں جن میں نفع نہیں جیسے حشرات الارض اور وہ چیزیں جن میں نفع ہے لیکن حرام ہے، جیسے شراب، اسی طرح وہ چیزیں بھی نکل گئیں جو ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہیں جیسے مردار، جیسے خچر اور گدھا اس لیے کہ ہر زمانہ میں لوگ ان دونوں سے نفع اٹھاتے رہے ہیں اور ان دونوں کی بیع کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔

کشاف القناع عن متن الاقناع میں بھی مال کی تعریف اس کے ہم معنی کی گئی ہے جس سے اس کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔[3]

---

[1] بدائع الصنائع: ج ۶، ص ۳۰۰۸۔ [2] شرح المنتہی علی ہامش کشاف القناع عن متن الاقناع: ج ۲، ص ۳

[3] کشاف القناع عن متن الاقناع: ج ۲، ص ۷۔

مال کی تعریف کے سلسلہ میں حضرت امام سیوطی نے الاشباہ والنظائر میں حضرت امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ مال ہر وہ شئی ہے جس کی کچھ قیمت ہو، وہ فروخت کی جاتی ہو، اور اس کے ضائع کر دینے پر ضمان لازم آتا ہو۔ ملاحظہ ہو الاشباہ کی عبارت۔

قال الامام الشافعی رضی اللہ عنہ لا یقع اسم المال الا علی ما لہ قیمۃ یباع بھا ویلزم متلفہ وان قلت وما لا یطرحہ الناس مثل الفلس وما اشبہ ذالک۔[1]

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مال کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی کچھ قیمت ہو جس کے ذریعہ اس کو فروخت کیا جاتا ہو اور اس کو ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم ہو، گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو اور وہ چیز جس کو لوگ پھینک دیتے ہیں مثلاً ایک پیسہ یا اس جیسی دوسری چیزیں۔ (تو وہ مال نہیں ہے)

وہبۃ الزحیلی نے حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی یہ تعریف نقل کی ہے کہ: مال ہر وہ شئی ہے جس کی کوئی قیمت ہو اس کے ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم آئے ۔۔۔۔ ثانیا: واما المال عند جمہور الفقہاء غیر الحنفیۃ فھو کل ما لہ قیمۃ یلزم متلفہ بضمانہ:[2]

وہبۃ الزحیلی نے اس موقع سے بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ حنفیہ منافع اور حقوق محضہ کو مال نہیں سمجھتے ہیں اور حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء اس کو مال متقوم سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ اعیان سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، خود ذات مقصود نہیں۔ ۔۔۔۔ موصوف نے جمہور کی تعریف کو راجح اور قانون، عرف لوگوں کے معاملات میں اسی کو معمول بہ قرار دیا ہے۔ ۔۔۔۔ وھذا ھو الرأی الصحیح المعمول بہ فی القانون وفی عرف الناس مالا تعم

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دیگر فقہاء کے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار وغیرہ کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ شئی جس کی کچھ قیمت ہے جس کی وجہ سے حقیقۃً انتفاع ممکن ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے وہ مال ہے۔

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوگئی کہ احناف میں صاحب بدائع الصنائع کی تعریف زیادہ راجح ہے جس کی تائید دیگر فقہاء کرام کی تعریفات سے بھی ہوتی ہے۔

---

[1] الاشباہ والنظائر سیوطی، ص ۲۵۸۔ [2] الفقہ الاسلامی وادلتہ: ج ۴، ص ۴۲۔

[3] حوالہ مذکور: ج ۴، ص ۴۴۔

مَال ہونے میں عُرف کا اعتبار:

یہاں پر ایک اہم اور قابل ذکر بحث یہ ہے کہ آیا کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا دخل ہے یا نہیں! ایک چیز جو زمانۂ قدیم میں مال نہیں تھی لیکن اب اس کو لوگ مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں تو کیا اس کو مال قرار دیا جاسکتا ہے!

اس موقع پر یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ عرف اور عادۃ الناس شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا اہم ضابطہ ہے جس پر بے شمار فقہی مسائل کی بنیاد ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں۔ الاشباہ والنظائر میں ہے: واعلم ان اعتبار العادة والعرف ترجع اليه فى الفقه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذالك اصلا فقالوا فى الاصول باب ماتترك به الحقيقة تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال۔[1]

فقہ کے اندر بے شمار مسائل میں عرف و عادت کا اعتبار ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو اصل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اصول فقہ میں "باب ماتترك به الحقيقة" کے تحت فرماتے ہیں کہ دلالت استعمال کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔

اصُول فقہ کا مسلم ضابطہ ہے کہ "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"

یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز کا حکم بھی وہی ہے جو نص سے ثابت شدہ کا ہے۔

اس اصل اور ضابطہ پر فقہاء نے بے شمار جزئیات متفرع کئے ہیں جن کے احاطہ کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ہی ممکن — صرف تائید کے لیے چند جزئیات نقل کرتا ہوں —

کسی نے کسی کو جوتا یا ٹوپی یا برتن بنانے کا حکم دیا اور اس کی قیمت بھی اس وقت طے پاگئی اس کو اصطلاح فقہ میں "استصناع" کہتے ہیں۔ اس طرح کی بیع کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہو لیکن عرف اور تعامل ناس کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ اسی طرح اجرت دیکر حمام میں داخل ہونا عرف کی وجہ سے جائز ہے۔ حالانکہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی

---

[1] الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری ۱۵/۔

کے ساتھ ناپائیدار ہے لیکن عرف کی وجہ سے وہ بھی بلاصراحت اصل بیع کے اندر داخل ہوتی ہیں۔

صاحب تبیین الحقائق نے عرف کے اعتبار کے سلسلہ میں بہت اچھی بات کہی ہے کہ اگر عرف کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تعیین ہو رہی ہو تو وہاں پر خاص طور سے عرف کا اعتبار ہوگا۔ چنانچہ جہاں پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شہر میں مختلف سکے رائج ہوں اور ثمن مطلق رکھا ہو وہاں پر غالب نقد کا اعتبار ہوگا۔ اس کی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

لان المعلوم بالعرف کالمعلوم بالنص لاسیما اذا کان فیہ تصحیح تصرفہ لہ

اس لیے کہ وہ چیز جو عرف سے معلوم ہو اس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے نص سے معلوم ہو خاص طور سے جبکہ اس میں اسکے تصرف کی تصحیح ہو۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ واضح ہو گیا کہ عرف اور تعامل ناس کا شرعاً اعتبار ہے، خاص طور سے جبکہ اس کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تعیین ہو البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے خلاف کوئی صریح نص موجود نہ ہو جس میں کوئی سخت نکیر کی گئی ہو۔ لہذا کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز زمانہ قدیم میں مال شمار نہیں ہوتی تھی۔ لیکن آج عرف کی وجہ سے اس کو مال شمار کیا جانے۔ اور اس کی بیع جائز ہو، اس باب میں فقہاء کی عبارتیں بھی صراحتہ موجود ہیں:

عورت کے دودھ کی بیع کے سلسلہ میں فقہاء احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، شوافع جواز کے قائل ہیں اور احناف عدم جواز کے۔ صاحب بدائع احناف کی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولنا ان اللبن لیس بمال فلا یجوز بیعہ، والدلیل علی أنہ لیس بمال اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنھم والمعقول .... وأما المعقول فھو انہ لایباح الانتفاع بہ شرعاً علی الاطلاق بل لضرورۃ تغذیۃ الطفل

ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ مال نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں، اور اسکے مال نہ ہونے کی دلیل اجماع صحابہ اور معقول ہے ــــــــ عقلی دلیل یہ ہے کہ اس سے ہر حال میں انتفاع شرعاً جائز نہیں ہے بلکہ ایک ضرورت کی وجہ سے جائز ہے اور وہ بچہ کو غذا دینے کی ہے اور جو چیز

لہ حوالہ مذکور: جلد ۴، ص ۵

وما كان حرام الانتفاع به شرعاً الا لضرورة لا يكون مالاً كالخمر والخنزير، والدليل عليه ان الناس لا يعد ونه مالاً ولا يباع في سوق من الاسواق ودل انه ليس بمال فلا يجوز بيعه۔[1]

ضرورت کے علاوہ حرام الانتفاع ہو وہ مال نہیں۔ جیسا کہ شراب اور خنزیر اور اس کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے ہیں اور وہ کسی بازار میں فروخت بھی نہیں ہوتا، جس سے یہ پتہ چلا کہ وہ مال نہیں لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔

خط کشیدہ الفاظ یہ بتلا رہے ہیں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا بھی دخل ہے ـــــ اگر لوگ اس کو مال سمجھ کر خرید و فروخت کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مال سمجھا جائے گا ـــــ البحر الرائق اور شامی کی عبارت بھی اس باب میں بہت واضح ہے۔ ملاحظہ ہو ان دونوں کی عبارت :ـــــ

والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض۔[2]

اور مالیت ثابت ہوتی ہے تمام لوگوں کے مال سمجھنے یا بعض لوگوں کے متقوم قرار دینے سے۔

صاحب بحر نے قنیہ کے حوالے سے متقوم کی تعریف یہ نقل کی ہے ـــــ

وفي القنية ادنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس ولو كانت كسرة خبز لا يجوز۔[3]

اور قنیہ میں ہے کہ متقوم ہر وہ شئی ہے جس کی قیمت کم از کم ایک پیسہ ہو اگر روٹی کا ایک ٹکڑا ہے تو اس کی بیع جائز نہیں۔

چونکہ روٹی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کی کوئی قیمت نہیں اس لئے وہ مال متقوم نہیں، اور اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء نے گیہوں کے ایک دانہ، ایک گھونٹ پانی اور لپ بھر مٹی کو مال سے خارج کرتے ہوئے ان کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے ـــــ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن فقہاء نے مطلق مٹی کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اس مراد مٹی کی وہ مقدار ہے جس کی کوئی قیمت نہیں، اور اگر اتنی مقدار ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہے تو وہ مال متقوم ہے۔ اس کی بیع بلاشبہ جائز ہے۔ چنانچہ جہاں پر صاحب در مختار نے مال کی تعریف کرتے ہوئے مٹی کو مال سے خارج کیا ہے وہیں پر علامہ شامی نے یہ صراحت کردی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مٹی کم مقدار میں ہو اور وہ اپنی جگہ میں ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ زیادہ مقدار میں ہو یا کم ہو لیکن اپنی جگہ سے منتقل کردی جائے تو بسا اوقات وہ مال بن جاتی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع للکاسانی، ج ۵، ص ۱۴۰۔ [2] البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۷۷۔ و شامی ج ۴، ص ۳۔ [3] البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۷۷۔

(قولہ مخرج التراب) ای القلیل ما دام فی محلہ والا فقد یعوض لہ بالنقل ما یصیر بہ مالا معتبرًا

(شارح کا قول کہ مٹی مال سے نکل گئی) یعنی جبکہ قلیل ہو اور اپنی جگہ میں ہو ورنہ منتقل کرنے کی وجہ سے بعض حالات میں معتبر مال بھی بن جاتی ہے۔

نیز خالص انسانی گندگی کے ساتھ مٹی مل جائے اور وہ غالب ہو تو اس کی وجہ سے گندگی کی بیع جائز ہو جاتی ہے تو خالص مٹی جس کی کوئی قیمت ہو اور وہ قابل انتفاع ہو تو پھر اس کی بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لہٰذا اس زمانہ میں مٹی اور ریت کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ قابل انتفاع ہے اور لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے ۔۔۔۔۔۔

حاصل یہ نکلا کہ احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی شرط ہے اور مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع حقیقۃً ممکن ہو اور شرعاً انتفاع جائز ہو اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور عادۃ الناس کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کی بیع جائز قرار پائے گی ۔۔۔۔ مال کی مذکورہ بالا تعریف اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف وعادت کا اعتبار بہت سے حقوق اور منافع کو شامل ہے ۔۔۔۔ اسی وجہ سے میرے نزدیک وہ تمام حقوق ومنافع مال ہیں اور ان کی بیع جائز ہے جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے اور لوگ مال سمجھ کر ان کی خرید وفروخت کرتے ہیں ۔۔۔۔۔۔

حقوق کی بیع

حق تصنیف و تالیف کی بیع

حق تصنیف و تالیف کی بیع کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ اجتہادی اور قیاسی ہے اسی وجہ سے ہمارے بزرگوں کے فتاوے مختلف نظر آتے ہیں. جنہوں نے عدم جواز کا فتوی دیا ہے وہ اس کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے. اور مباح الاصل اشیاء میں دوسروں کو تصرف سے روکنا جائز نہیں. دوسرے یہ کہ یہ غیر مال ہے جس کا فروخت کرنا شرعاً جائز و درست نہیں.

جن حضرات نے جواز کا فتوی دیا ہے ان کے پاس بھی دلائل موجود ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اس وقت جبکہ اس مسئلہ میں عموم بلوی ہو چکا ہے. اس لیے مصلحت کا تقاضہ یہی ہے کہ جواز کا فتوی دیا جائے کسی مسئلہ میں عموم بلوی جبکہ نص کے معارض نہ اس کیلئے وجہ جواز ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی نص معارض نہیں ہے.

نیز تصنیف و تالیف میں مشغول ہونے والوں کے لیے عام طور سے کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہیں ہوتا ہے. اس لیے جس طرح سے فقہاء متاخرین نے حالات کے پیش نظر قرآن، حدیث اور فقہ وغیرہ کی تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے. اسی طرح سے اس کو بھی جائز ہونا چاہیئے ورنہ تصنیف و تالیف کا دائرہ محدود و تنگ ہو کر رہ جائے گا.

عدم جواز کی دلیل کی تردید

رہی یہ بات کہ جب یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے تو دوسروں کو تصرف سے کیسے روکا جا سکتا ہے. یہ بات کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتی اس لیے کہ علامہ شامی نے تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے کہ مباح چیز کے ساتھ جب کسی کا حق متعلق ہو جائے تو وہ دوسرں

کے لیے مباح نہیں رہتی جیسا کہ مسجد میں ہر جگہ ہر شخص کے لیے بیٹھنا مباح ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنا رومال رکھ کر وضو کرنے چلا جائے تو دوسروں کے لیے وہاں بیٹھنا جائز نہیں۔
اسی طرح پیغام پر پیغام دینے کو شریعت نے منع کیا ہے باوجودیکہ ہر مسلمان کیلئے ایک مسلم ہم کفو لڑکی کو پیغام دینے کا حق ہے۔۔۔۔۔۔۔۔
رہا یہ سوال کہ یہ مال نہیں ہے تو گو یہ مال نہیں لیکن فی الواقع نفع تو ہے اور نفع پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں نفع پر اجرت لی جاتی ہے اور محنت پر بھی معاوضہ لینا جائز ہے۔ جیسا کہ عقد مضاربت میں کہ ایک شخص کا مال ہوتا ہے اور دوسرے کی محنت دوسرا شخص اپنی محنت کا معاوضہ لیتا ہے۔۔۔۔۔۔۔
راقم الحروف دوسری رائے (حق تصنیف و تالیف کی بیع کے جواز کی رائے) سے متفق ہے۔ اس کے نزدیک بھی حق تصنیف و تالیف کی بیع جائز ہے۔۔۔۔۔۔ حق تصنیف و تالیف ایک ایسا حق ہے جس سے اس زمانہ میں انتفاع ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انتفاع جائز بھی ہے۔ نیز لوگ اس زمانہ میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت بھی کرتے ہیں۔ اس لیے اس پر مال کی تعریف صادق آتی ہے اور اس کی بیع جائز ہے۔۔۔۔۔۔۔

حق ایجاد کی بیع :

حق ایجاد سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص کو نئی چیز یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔ جس شخص نے کوئی نئی چیز یا کسی نئی شکل ایجاد کی تنہا اس کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔۔۔۔۔۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس حق کو دوسروں کے ہاتھ میں فروخت کر دیتا ہے۔۔۔۔۔۔ اس کی خرید و فروخت بڑے بڑے تاجروں کے یہاں عام ہے۔۔۔۔۔۔۔
اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟۔
۔۔۔۔۔۔ اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر حق تصنیف و تالیف کی بیع کے سلسلہ میں گذر چکی۔۔۔۔۔۔ اگر غور کیا جائے تو اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس حق سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے۔ اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے۔۔۔۔۔۔ نیز یہ حق

تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور اوپر یہ لکھ چکا ہوں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف کا بھی دخل ہے لہٰذا حق ایجاد کی بیع کے سلسلہ میں بھی میری رائے جواز کی ہے۔

ٹریڈ مارک (تجارتی نام) اور تجارتی (علامت) کی بیع

موجودہ دور میں تجارتی مسئلوں میں سب سے اہم مسئلہ تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی خرید و فروخت کا ہے ـــــ اس کی صورت یہ ہے کہ تجارتی افراد اپنے تیار کردہ مال پر اپنا نام (ٹریڈ مارک) لگاتے ہیں جس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ فلاں مال فلاں کمپنی یا فلاں شخص کا تیار کردہ ہے ـــــ بعض تجارتی کمپنیاں مال تیار کرنے میں اپنا ایک مقام اور حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ عمدہ اور اچھا مال تیار کرتی ہیں جس کی وجہ سے ان کا تیار کردہ مال زیادہ فروخت ہوتا ہے۔ بازاروں اور منڈیوں میں جس مال پر ان کمپنیوں کا نام اور ٹریڈ مارک ہوتا ہے اس کی طرف خریداروں کی رغبت اور جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے بنسبت دوسری کمپنیوں کے ـــــ اس طرح کے ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا سرکاری رجسٹریشن بھی ہے جسکی وجہ سے نہ تو کوئی دوسری کمپنی اس ٹریڈ مارک پر کوئی مال تیار کرسکتی ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس پر کوئی کمپنی یا ادارہ کھول سکتا ہے ـــــ اس سے لوگ بھی دھوکہ سے محفوظ ہوجاتے ہیں۔ ـــــ

اس طرح اس تجارتی نام اور ٹریڈ مارک تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے اور اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے ـــــ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی بیع وشرا جائز ہے یا نہیں؟

تجارتی نام یا ٹریڈ مارک چونکہ مادی اشیاء میں سے نہیں ہے بلکہ ایک حق مجرد ہے جس کی وجہ سے علامہ شامی وغیرہ نے مال کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق یہ مال سے خارج ہے اور اس کی بیع جائز نہیں ـــــ لیکن مال کی بحث کے تحت میں نے صاحب بدائع اور احناف کے علاوہ دیگر جمہور علماء کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے، اس تعریف کے مطابق اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اس حق سے انتفاع حقیقۃً کیا جاتا ہے اور شرعاً جائز

بھی ہے. نیز عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت بھی ہوتی ہے. لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے.

البتہ ایک مسئلہ قابل غور یہ ہے کہ ٹریڈ مارک کی بیع و شراء میں صارفین کے حق میں دھوکہ اور التباس ہے. جو شرعاً حرام ہے. دھوکہ اس لیے ہے کہ ممکن ہے کہ ٹریڈ مارک خریدنے والا پہلے کے اعتبار سے گھٹیا مال تیار کرے اور ٹریڈ مارک کی شہرت کی وجہ سے پہلی قیمت پر فروخت کرے. اور لوگ تو یہ سمجھ کر اس مال کو خریدیں گے کہ اس کو تیار کرنے والی فلاں کمپنی ہے. اس لیے ٹریڈ مارک کے خریدار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کے خریدنے کے بعد یہ اعلان کردے کہ میں نے فلاں ٹریڈ مارک خرید لیا ہے. اور اس نام سے جو سامان فلاں فرد یا فلاں کمپنی تیار کرتی تھی اب وہ تیار نہیں کرتی ہے بلکہ اس کا تیار کرنے والا فلاں فرد یا فلاں کمپنی ہے. — نیز اس کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ پہلے کے معیار سے بہتر یا پہلے کے معیار پر سامان تیار کرے.

تجارتی لائسنس کی بیع:

تجارتی لائسنس کی صورت یہ ہے کہ موجودہ دور میں اکثر ممالک حکومتی لائسنس کے بغیر مال درآمد یا برآمد کرنے کی اجازت نہیں دیتے جس کی وجہ سے تاجر حضرات اپنی تجارت کا لائسنس کراتے ہیں. اور بسا اوقات اس لائسنس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت بھی کردیتے ہیں. اب یہاں پر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی بیع و شراء جائز ہے یا نہیں؟

چونکہ اس حق سے انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے نیز تاجروں کے نزدیک یہ ایک قیمتی شئی بن گیا ہے. اس لیے راقم الحروف کی رائے اس کی بیع کے جواز کی ہے. بشرطیکہ دیگر کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے.

نوٹ: مولانا تقی عثمانی صاحب پاکستانی نے اپنے عربی مقالہ میں حق تصنیف و تالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں، اسی طرح تجارتی لائسنس کا سرکاری رجسٹریشن کرانے سے قبل ایک متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری کو جائز قرار دیا ہے —— اور ان کے سرکاری رجسٹریشن کرانے کے بعد عرف کی بنیاد پر ان کو مال کے دائرہ میں شمار کرتے

ہوئے ان کی بیع کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ (گویا کہ مال ہونے میں عرف کا اعتبار مولانا نے بھی کیا ہے۔)

حق تعلی کی بیع :

ہر شخص کو اپنے مکان کی چھت پر عمارت بنانے کا حق ہے ۔ اگر کوئی شخص اپنے اس حق کو اصل مکان کے ساتھ فروخت کرتا ہے ۔ یا کسی شخص کا دو منزلہ مکان ہے ، وہ اوپر والی منزل کو فروخت کرتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے ۔ حتی کہ اگر اوپر والی عمارت منہدم ہو جائے تو خریدنے والے کو پہلی عمارت کے مثل دوسری عمارت بنانے کا حق ہے ۔ شامی میں ہے ۔

لوكان العلو لصاحب السفل فقال بعتك علو هذا السفل بكذا صح ويكون سطح السفل لصاحب السفل وللمشتري حق القرار حتى لو انهدم العلو كان له ان يبني عليه علوا آخر مثل الاول ۔ [1]

اگر اوپر کا مکان نیچے والے کا ہے اور اس نے یہ کہا کہ اس کے اوپر کو تمہیں اتنے میں فروخت کیا تو یہ صحیح ہوگا ۔ اور نیچے کی چھت نیچے والے کی ہوگی اور مشتری کو حق قرار حاصل ہوگا ۔ یہاں تک کہ اگر اوپر والا مکان منہدم ہو جائے تو اس کو اس پر پہلے کی طرح دوسرا مکان بنانے کا حق ہوگا ۔

البتہ اگر تنہا حق تعلی کو فروخت کیا جائے تو اس کے عدم جواز کی صراحت کتب فقہ میں موجود ہے ۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ :

اگر دو منزلہ مکان ہے اور دونوں منزلیں دو شخصوں کی الگ الگ ہیں دونوں منزلیں یا صرف اوپر والی منزل گر گئی تو اوپر کی منزل والے کو اپنا حق فروخت کرنا جائز نہ ہوگا ۔

اس کی دلیل دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ :

ولان حق التعلي ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل ۔ [2]

اس لیے کہ حق تعلی مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ شئی ہے جس کا احراز ممکن ہو اور مال ہی محل بیع ہوتا ہے ۔

علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے حق تعلی کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل ان الفاظ میں دی ہے کہ حق تعلی نہ تو مال ہے اور نہ ہی مال سے کا کوئی تعلق ہے ، مال اس لیے نہیں ہے کہ مال وہ عین ہے جس کو جمع کرنا اور روک رکھنا ممکن ہو اور مال سے تعلق اس لیے نہیں ہے کہ اس کا تعلق فضا سے ہے اور فضا مال نہیں اور بیع کے اندر ان دونوں میں سے کسی ایک کا

ہونا ضروری ہے۔ لہ

حق تعلی کے جائز نہ ہونے کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ یہ مال نہیں ــــ اور مال کی وہ تعریف کی گئی ہے جس کی تردید میں مال کی بحث میں کرچکا ہوں ــــ اور علامہ شامی کا فتح القدیر کے حوالے سے یہ کہنا کہ اس کا تعلق مال سے نہیں ہے۔ یہ بات اس صورت میں تو تسلیم کی جاسکتی ہے جبکہ دونوں منزلیں منہدم ہو گئی ہوں اور فضا کی بیع کر رہا ہو ــــ لیکن اپنے مکان کی چھت پر مکان بنانے یا اس پر رہنے کا جو حق ہے اس کو فروخت کرنے کی صورت میں بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق مال سے ہے کیونکہ اس کا تعلق پہلی منزل سے ہے نہ کہ فضاء سے اور اس کے مال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ــــ

اگر غور کیا جائے تو صاحب بدائع کے حوالے سے مال کی جو تعریف میں نے کی ہے وہ تعریف حق تعلی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ اس حق سے انتفاع ممکن بھی ہے اور شرعاً جائز بھی ــــ نیز اس دور میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اس کی بیع لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے، اس کے عدم جواز کا فتویٰ دینا اُمت مسلمہ کو پریشانی میں ڈالنا ہے۔ خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے شہروں کا رقبہ تنگ ہونے کی وجہ سے ایک ایک مکان پر کئی کئی منزلیں بنائی جاتی ہیں۔ اور اس حق تعلی کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس لیے عرف اور تعامل ناس کی وجہ سے حق تعلی کی بیع میرے نزدیک جائز ہے۔ ــــ

پھر یہ کہ ائمہ ثلاثہ حق تعلی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور عموم بلوی کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا قول اختیار کر لینے کی گنجائش ہے۔ ــــ

حق مرور کی بیع :

اپنی زمین پر یا مکان کی چھت سے گذرنے یا دوسرے کی زمین سے گذر کر اپنی زمین میں جانے کا جو حق حاصل ہے اس کو فروخت کرنا بلا کسی اختلاف کے جائز ہے، البتہ صرف حق مرور کی بیع میں اختلاف ہے ــــ زیادات کی روایت یہ ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے۔ فقیہ ابو اللیث نے اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ یہ حق ہے اور تنہا حق کی بیع جائز نہیں

لہ ردالمحتار : ج ۴، ص ۱۰۱

ہے ـــــ صاحب درمختار نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کرنے کے بعد جواز کے قول کے سلسلہ میں "وبہ اخذ عامۃ المشائخ" کہا ہے یعنی عام مشائخ نے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تحت سائحانی کا قول نقل کیا ہے کہ "وھو الصحیح وعلیہ الفتوی" اور یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ـــــ (پوری تفصیل کے لیے دیکھئے درمختار مع الشامی) ؎

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ فقہاء متاخرین حق مرور کی بیع کے جواز کے قائل ہیں ـــــ ائمہ ثلاثہ نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ـــــ راقم الحروف بھی اس رائے سے متفق ہے۔

حق شرب کی بیع :

حق شرب کی بیع کے سلسلہ میں بھی فقہاء احناف کی رائیں مختلف نظر آتی ہیں۔ ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے ـــــ لیکن بہت سے مشائخ نے عرف کی وجہ سے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ خاص طور سے یہ عرف ہے دیار نسف کا۔ ـــــ

امام سرخسی تحریر فرماتے ہیں: ـــــ

وبعض المتأخرين من مشايخ رحمهم الله افتى ان يبيع الشرب وان لم يكن معه ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا انما جوزوا الاستصناع للتعامل وان كان القياس يأباه فكذلك بيع الشرب بدون الارض۔ ؎

بعض مشائخ متاخرین نے بعض شہروں میں عرف ظاہری کی وجہ سے تنہا شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے گرچہ اسکے ساتھ زمین نہ ہو۔ اور یہ دیار نسف کا عرف ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ استصناع کی بیع کا جواز تعامل اس کی وجہ سے ہے۔ گرچہ قیاس کا تقاضہ جواز کا نہیں ہے۔ اسی طرح بلا زمین محض شرب کی بیع خلاف قیاس ہونے کے باوجود تعامل کی وجہ سے جائز

جن فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے انہوں نے اس کی علت غرر و جہالت بیان کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر شرب کا تعین کر کے غرر و جہالت دور کر دی جائے تو پھر اس کی بیع جائز ہوگی ـــــ میری بھی رائے یہی ہے۔ ـــــ

؎ شامی: جلد ۳، صفحہ ۱۱۸۔

؎ مبسوط السرخسی ج ۲۳، ص ۱۷۱

حق تسییل کی بیع :۔۔۔۔

حق تسییل کی بیع بھی جائز ہے بشرطیکہ اس کی تعیین کر کے غرر وجہالت دور کر دی جائے۔ حقوق کی اس بحث کا حاصل یہ ٹھہرا کہ ان تمام حقوق ومنافع کی بیع جائز ہے جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے اور لوگ ان کو مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

بعض وہ حقوق جن پر مال کی تعریف صادق نہیں آتی :۔۔۔۔

البتہ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو اپنے حق پر مالکانہ تصرف کا حق نہیں ہوتا مثلاً حق شفعہ، زوجہ کا حق قسم اور مخیرہ کا اختیار وغیرہ ۔۔۔۔ یہ اور اس قسم کے دیگر حقوق وہ ہیں جن پر فی الحال صاحب حق کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں رہتا ۔۔۔۔ یہ حق مال کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کی بیع جائز نہیں، البتہ ایک متعینہ رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تفصیل درج ذیل ہے :۔۔۔۔

اس طرح کے حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں ۔۔۔۔ بعض وہ حقوق ہیں جو رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں مثلاً شفیع کے لیے حق شفعہ یا کسی کی زائد بیویاں ہوں تو ہر ایک کے درمیان کھانے، پینے اور شب گذاری میں عدل ومساوات اسی طرح مخیرہ کے لیے حق خیار وغیرہ ذلک ۔۔۔۔ اس قسم کے حقوق پر عوض لیکر مصالحت کرنا اور اپنے حق سے دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ مصالحت سے یہ حقوق بھی ساقط ہو جائیں گے اور کوئی رقم بھی نہیں ملے گی، اس لیے کہ جب صاحب حق اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے۔۔۔۔

دوسرے وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصالۃً نیکی، صلہ رحمی یا دیگر وجوہ خیر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص نے دو شخصوں کے حق میں اپنے غلام کی وصیت کی ۔۔۔۔ ایک کیلئے آزادی کی اور دوسرے کے لیے خدمت کی ۔۔۔۔ تو اس غلام میں دونوں کا حق ثابت ہو گیا لیکن یہ ثبوت رفع ضرر کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اصالۃً نیکی یا صلہ رحمی کی بنیاد پر ہے ۔۔۔

اسی طرح حق قصاص اور حق نکاح بھی ہے ــــ اسی قسم کے حقوق پر عوض لیکر مصالحت اور اپنے حق سے دست برداری شرعاً جائز و درست ہے ــــ ملاحظہ ہو شامی کی عبارت :ــــ

وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمراة وماثبت لذلك لايصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضي علم انه لايتضرر بذلك فلا يستحق شيأ، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتاً له اصالة فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لاعلى وجه رفع الضرر عن صاحبه: [1]

فقہاء نے اسی پر نزول عن الوظائف کو بھی متفرع کیا ہے یعنی قاضی نے کسی کیلئے اوقاف سے وظیفہ مقرر کر دیا تو یہ حق اس کے لیے اصالۃً ثابت ہو گیا ــــ اس کو شرعاً یہ اختیار ہو گا کہ عوض لے کر مصالحت کرلے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے ــــ

ولايخفى ان صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة لاعلى وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة وحق القصاص وما بعده اولى من الحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا كلام وجيه لاينبغي على نبيه: [2]

علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :ــــ

نزول عن الوظائف کے جواز پر بعض فقہاء نے حضرت حسن بن علی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جس میں انہوں نے حضرت معاویہ سے ایک متعین رقم لیکر خلافت سے مصالحت کرلی تھی۔

ملاحظہ ہو شامی کی عبارت :ــــ واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا على رضى الله تعالى عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض وهو ظاهر ايضاً: [3]

خلاصہ بحث :ــ

۱ــــ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ اعیان کی طرح حقوق و منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے ــــ

۲ــــ احناف کے نزدیک بیع کے اندر مال کی شرط بنیادی اور جوہری ہے ــــ

[1] [2] [3] شامی: ج ۴، ص ۱۵۔

۳۔۔۔ مال کی تعریف کے سلسلہ میں کتب فقہ حنفی کی عبارتیں مختلف ہیں ۔۔۔ شامی، البحر الرائق اور دیگر کتب فقہ حنفی میں مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے ۔۔۔

مال ہر وہ شئی ہے جس کی طرف نفس کا میلان ہو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے ۔۔۔ اس تعریف کے مطابق مال کا قابل ذخیرہ ہونا ضروری ہے ۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔

۴۔۔۔ فقہاء احناف میں صاحب بدائع نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :۔

ہر وہ شئی جس سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہو اور شرعاً انتفاع جائز ہو وہ مال ہے ۔۔۔

یہ تعریف میرے نزدیک زیادہ بہتر اور حالات کے اعتبار سے بہت مناسب ہے ۔۔۔ احناف کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء نے جو مال کی تعریف کی ہے اس سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے۔

۵۔۔۔ میرے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار کی قید ضروری نہیں ہے ۔۔۔ حقوق و منافع پر بھی مال کی تعریف صادق آسکتی ہے۔

۶۔۔۔ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا بھی دخل ہے ۔۔۔

۷۔۔۔ ان تمام حقوق و منافع کی بیع جائز و درست ہے جن سے حقیقۃً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے۔ نیز ان کو عرف میں مال سمجھا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و تالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا حق، تجارتی لائسنس کا حق، حق تعلی، حق مرور، حق شرب اور حق تسییل ۔۔۔ کہ ان سب کی بیع جائز ہے ۔۔۔

۸۔۔۔ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ۔۔۔ اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے البتہ اگر صاحب حق متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو ایسا شرعاً صحیح ہوگا بشرطیکہ وہ حقوق اصالۃً محض نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ثابت ہوں جیسے حق قصاص اور حق نکاح وغیرہ ۔۔۔ حق وظائف سے نزول اور دست برداری بھی اصالۃً ثابت ہونے کی وجہ سے درست ہے اور اگر حقوق اس قسم کے ہیں جو محض رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہیں تو نہ ان کی بیع جائز ہے اور نہ ہی کوئی رقم لے کر مصالحت اور حق سے دست برداری درست ہے جیسے شفیع کے لیے حق شفعہ، زوجہ کے لیے حق قسم اور مخیرہ کا حق خیار وغیرہ ۔۔۔ فقط ۔۔۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔۔۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

خلاصہ جوابات اسئلہ بابت بیع حقوق

از ـــ ـ ـ مولانا محمد حبیب اللہ، مبعوث ندوہ، جامعۃ الصدیقیہ، جھوڑ بانڈہ

س ۱: بیع کی حقیقت کیا ہے؟
ج: مبادلۃ المال بالمال

س ۲: مال کی حقیقت کیا ہے؟
ج: ہر وہ عین ذات قیمۃ مادیۃ بین الناس

س ۳: قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہے؟
ج: قابل ادخار و احراز ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی انسان جب مال کی مطلوب نوع ذخیرہ کو حاصل کرنے کی مناسب تدبیر اختیار کرلے تو وہ اس طرح اس کے زیر دست و زیر تسلط ہو جائے کہ وہ جب چاہے اس کو اس کی شان و حال کے مطابق استعمال کر سکے۔

س ۴: کیا حقوق کی بیع جائز ہے؟
ج: فی الجملہ جائز ہے

س ۵: کس قسم کے حقوق کی بیع کا جواز ہے؟
ج: حقوق ارتفاق کی بیع بالاتفاق جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تبعاً بھی اور استقلالاً بھی۔ اور احناف کے یہاں اصل مذہب میں تبعاً جواز ہے۔ اور تعیین و عدم عرر کی شرط کی قید کے ساتھ بعض میں استقلالاً جواز کو بھی اختیار کیا گیا ہے۔ حق مرور کے حق میں ظاہر روایت یہی ہے اور حق شرب و حق مسیل کی بابت بھی بعض حضرات کا رجحان

حقوق ارتفاق، کے علاوہ کسی دوسرے حق کی بیع کم از کم حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

س ۷: مذکورہ حقوق کی بیع کے جواز کی بنا، کیا ہے اور ضابطہ کیا ہے؟

ج: وہ حق جس کا تعلق کسی عین سے با یں معنی ہو کہ عین اس کا محل ظرف ہو اسکے حصول کے لیے اس عین کو استعمال کرنا پڑے اور خود اس عین کو بیچا جا سکتا ہو۔ تو ایسے حق کا بیچنا بشرط تعیین و عدم جہالت اور بشرط عدم غرر و ضرر، جائز ہے۔ اسی بنیاد پر مذکورہ حقوق کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

س ۸: کیا حق سے دست برداری کا عوض لینا جائز ہے؟

ج: حق پر عوض لینا بطور دست برداری، بالاتفاق اور بیع کی نسبت سے توسع کے ساتھ جائز ہے۔

س ۹: کس قسم کے حقوق پر دست برداری کا عوض لیا جا سکتا ہے؟

ج: یہ بات اتفاقی ہے کہ ہر قسم کے حق پر بطور دستبرداری بھی عوض نہیں لیا جا سکتا۔ دستبرداری میں توسع کے باوجود —— حقوق پر معاوضہ کیلئے معروف اصل تو یہ ہے کہ جو حق کسی کے لیے اصالۃً ثابت ہو اس پر معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔ مگر ہر حق میں اس کی تنقیح و تنقید آسان نہیں۔ پھر یہ اصل اتفاقی بھی نہیں ہے۔ اس لئے احقر کے نزدیک یہ تنقیح ذیل جواز ہوگا۔

(۱) ایسے حقوق جو کہ فی الجملہ حصول عین و مال کا ذریعہ ہوتے ہیں[۲] یا یہ کہ کوئی عین ان کا محل و ظرف ہوتا ہے[۳] یا یہ کہ کسی عین سے غیر مادی صورت میں اس کا حصول ہوتا ہے۔

(توضیح کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ۲ کا نوٹ فقرہ (ب) اور آئندہ آنے والی تفصیلات)

اور خلاصہ یہ کہ انھیں حقوق پر معاوضہ درست ہے جن کا اعیان سے کسی نہ کسی صورت و درجہ میں، گہرا ربط و تعلق ہے۔" ان یکون حقا ثابتا فی المحل"

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

س نمبر ۱: بیع کی حقیقت کیا ہے؟

بالاتفاق بیع کی حقیقت شرعیہ "مبادلۃ المال بالمال" ہے یعنی آپس میں مال کے لین دین کا معاملہ کرنا؛ جس کا مطلب یہ ہے کہ "بیع" میں "محل عقد" یعنی وہ شئی جس سے متعلق باہمی معاملہ ہوتا ہے وہ "مال" ہونا چاہیئے ——— یعنی اگر غیر مال سے متعلق اس قسم کا معاملہ کیا جائے تو اسے بیع نہ کہیں گے۔ اس لیے بالاتفاق کسی آزاد شخص یا مردار جانور کے بیچنے کا معاملہ شرعًا یا عرفًا بیع نہیں قرار پاتا اور فقہ کی اصطلاح میں اسے "بیع باطل" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مال کی حقیقت کیا ہے۔

س نمبر ۲: مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں ——— یا یوں کہیئے کہ بیع کے محل عقد و معقود علیہ کے سلسلہ میں جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔ ان کے مطابق:

(الف) یہ امر اتفاقی ہے کہ "مال" وہی شئی کہلائے گی کہ جس کے اندر "انتفاع" یعنی اس سے نفع اندوز ہونے کی کوئی جہت پائی جاتی ہو اس طور پر کہ عرف اسے تسلیم کرتا ہو اور شریعت اسے قبول کرتی ہو اور اس بنیاد پر عرف اس کو باقیمت قرار دیتا ہو۔

اس شے کے اندر پائی جانے والی انتفاع کی جہت سے شریعت "قبول" تو ہو ضروری نہیں ہے کہ عام ہو بایں معنی کہ مسلمانوں کو بھی اس انتفاع کی اجازت ہو بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ شریعت مسلمانوں کے حق میں تو انتفاع کو منع کر کے مال نہ قرار دیتی ہو مگر غیر مسلموں کے لیے نفع و مالیت کو تسلیم کرتی ہو جیسے کہ خمر و خنزیر، اس لیے فقہاء اسلام نے عامۃً اموال کی دو اقسام ذکر کی ہیں۔

اور فقہ کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے کہ مال کی دو اقسام ہیں: (۱) مال متقوم، (۲) مال غیر متقوم، متقوم وہ مال کہلاتا ہے جس کا انتفاع شریعت نے عام قرار دیکر مسلمانوں کو بھی اس سے انتفاع اور اس کا معاملہ کرنے کی اجازت دی ہو اور غیر متقوم وہ مال کہلاتا ہے جس کا معاملہ صرف غیر مسلم کر سکتے ہیں۔

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ مالیت کے لیے نافعیت وتقوم (باقیمت ہونا) ضروری ہے اسے اگرچہ مال کی تعریف میں اتفاقی طور پر ذکر نہیں کیا گیا ہے، مگر مذاہب اربعہ کی تفصیلات وجزئیات کی بنیاد پر یہ بات اتفاقی قرار پاتی ہے، جس کی واضح دلیل ان حیوانات کی بیع کا جواز ہے جن کی بیع سے علمائے متقدمین نے منع کیا ہے بلکہ بعض کی بیع کی ممانعت بعض نصوص میں بھی آئی ہے، مگر فقہاء نے مختلف حشرات الارض وحیوانات میں نافعیت کی معقول جہت متحقق ہونے پر جواز معاملہ کو ذکر کیا ہے۔ [۱]

اور ایسا نہیں کہ مال کی تعریف میں اس قید کو ذکر نہ کیا گیا ہو بلکہ اہتمام سے ذکر کیا گیا ہے شوافع وحنابلہ نے تو "مالیت" کو "نافعیت وتقوم — باقیمت ہونے" میں ہی محصور قرار دیا ہے [۲] اور ہمارے فقہاء احناف نے اگرچہ مال کی تعریف کرتے ہوئے مالیت کو اس میں محصور نہیں قرار دیا ہے، مگر ان کی تصریحات وتعریفات میں یہ قید ملحوظ ضرور ہے، صاحب البحر نے تو "الحاوی القدسی" سے صاف صاف نقل کیا ہے ان المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی، الخ [۳] اور صاحب درمختار سے نقل کیا گیا ہے، ویطلق المال علی قیمة وهی ما یدخل تحت تقویم مقوم من الدراهم والدنانیر [۴] صاحب بدائع درندوں وغیرہ کی بیع کے جواز پر کلام کرتے ہوئے کتے کی مالیت کو ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: والدلیل علی انه

---

[۱] فتح القدیر ج ۵ ص ۳۲۵ و ۳۲۶، المغنی ج ۴ ص ۳۰۲، الکافی ص ۳، شرح المہذب ج ۹ ص ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۴۰ و ۲۳۲

[۲] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی ص ۳۰ تا ۴۰، شوافع میں سے زرکشی نے تعریف کی ہے ان المال ما کان منتفعا به، قواعد الزرکشی ص ۲۲۲ امام شافعی سے منقول ہے لا یقع اسم المال الا علی ما له قیمة یباع بها وتلزم متلفه وان قلت، الاشباه والنظائر للسیوطی ص ۲۵۸ حنابلہ سے منقول ہے: ان المال ما فیه منفعة مباحة لغیر حاجة او ضرورة، المغنی مع الشرح الکبیر ج ۵ ص ۲۳۹

[۳] البحر الرائق ج ۵ ص ۲۷۷، رد المحتار ج ۴ ص ۳ [۴] حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی ص ۴۱

مال انه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق [1]۔ اسی طرح انسانی دودھ کی بیع کے جواز کی نفی کرتے ہوئے اس کی ملکیت کے انکار میں فرماتے ہیں: لانه لا يباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق بل لضرورة تغذية الطفل وما كان حرام الانتفاع به شرعاً الا لضرورة لا يكون مالا [2]۔ نیز ہمارے فقہاء کی ذکر کردہ تعریفات میں وقت ضرورت کے لیے جمع کرتے رکھنے — یا اس کے حق میں بذل ومنع کے جاری ہونے و پائے جانے کا جو تذکرہ آیا ہے ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد مال قرار پائی جانے والی شئی کے اندر نافعیت اور اس کی بنیاد پر تقوم کا پایا جانا ہی ہو سکتا ہے، شامی نے مال کی تعریف کرنے کے بعد ذکر کیا ہے۔ تقوم (یعنی شرعاً مال ہونا) تمول اور اباحت انتفاع دونوں کے مجموعے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، اور تلویح سے نقل کیا ہے۔ التقويم يستلزم المالية عند الامام [3]۔

اس لیے مال ومالیت کی تحقیق کے سلسلہ میں احناف کی ذکر کردہ مختلف تعریفات وتصریحات کو سامنے رکھ کر شیخ مصطفی الزرقاء نے یہ تعریف پسند کی ہے المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس [4] اور شیخ علی الخفیف نے انه كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد [5]۔

حاصل یہ کہ کسی شئی کے مال قرار پانے کے لیے اس کے اندر ایسی نافعیت کا پایا جانا ضروری ہے کہ جسے عرف وشرع کی طرف سے مقبولیت ومعقولیت حاصل ہو اور یہ اس لیے کہ منفعت ونفع کی بنا پر ہی کسی چیز کی اہمیت ہوتی ہے۔ پھر لوگوں کی اس کی طرف رغبت اور ان کو اسکی طلب ہوتی ہے اسی لیے کہا گیا ہے: سارے اموال کا اصل مقصود تو منافع ہی ہیں [6]۔

(ب) اس میں اختلاف ہے کہ آیا اسی مذکورہ وصف میں مالیت کا انحصار ہے یا یہ کہ اسکے

---

[1] بدائع الصنائع: ج ۵، ص ۱۴۳ [2] ایضاً:

[3] صاحب درمختار نے تعریف کی ہے: انه موجود يميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع۔ شامی نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے اور خود شامی نے تلویح سے نقل کی ہے: ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار ج ۵ ص ۵۱)۔

مجلۃ الاحکام میں اسی تعریف کو لیا گیا ہے۔

[4] رد المحتار: ج ۴، ص ۳ [5] المدخل الفقهي العام: ج ۳، ص ۱۸

[6] مذکرات فی المعاملات: ص ۳۔ [7] قواعد الاحکام لعز بن عبد السلام: ج ۱، ص ۱۰۔

تو ایک قید اور بھی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یا یوں کہئے کہ مذاہب ثلاثہ میں تو انحصار ہے۔ شوافع و حنابلہ کی تعریفات کا تذکرہ گذر چکا ہے، مالکیہ بھی ان کے ساتھ ہیں۔ اس لیے کہ بقول امام شاطبی "ہر شئی مملوک مال ہے"۔[۱] اور القاموس و لسان العرب میں بھی مال کی تعریف اسی مفہوم میں کی گئی ہے: المال ما ملکتہ من کل شیٔ او من جمیع الاشیاء۔[۲]

مگر احناف اس بات کے قائل ہیں۔ تقوم و نافعیت کی قید کے ساتھ ایک قید اور ہے، جس پر مالیت کا مدار ہے یا یوں کہئے کہ جو مال کی حقیقت میں شامل ہے اور وہ ہے مال قرار پانے والی شئے کی "عینیت" یعنی اس کا اعیان کے قبیل سے ہونا جس کا مطلب ہے کہ مال وہی شئے ہوگی کہ ہاتھوں سے اس کا چھونا اور پکڑنا ممکن ہو، اور کسی طرح سہی اس پر قبضہ و تسلط ممکن ہو، اس کو فقہاء احناف نے اس سے تعبیر کیا ہے کہ وقت ضرورت کے لیے اس کا "ادخار یا احراز" ممکن ہو۔

اس اختلاف کی وجہ سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعیان کی طرح منافع و حقوق بھی اموال ہیں کہ نافعیت و ملکیت، سب میں مشترک ہے۔ جبکہ احناف کے نزدیک اعیان کے علاوہ کوئی دوسری چیز مال نہیں ہے۔

جمہور نے اس سلسلہ میں اس کا لحاظ کیا ہے کہ اصل و مقصود اعظم اموال کا ان سے نفع اٹھانا ہے اور نافعیت 'مالیت' کا بنیادی عنصر ہے۔ اس لیے کوئی بھی شئی اگرچہ معنوی کیوں نہ ہو جب نافعیت کی حامل ہوگی تو مال قرار پائے گی۔

نیز اس کا کہ 'اجارہ' کا مدار منافع پر معاملہ ہے، اور اجارہ بالاتفاق بغیر کسی قباحت کے جائز ہے۔ گذر چکا ہے کہ صاحب القاموس وغیرہ نے ہر مملوک کو مال قرار دیا ہے۔

احناف کے پیش نظر یہ بات ہے کہ 'محل بیع' کے سلسلہ میں نصوص کے اندر جو تصریحات آئی ہیں ان کی روشنی میں ہی مال کے لیے یہ قید بھی متعین ہوتی ہے۔ اس لیے کہ بالاتفاق ہر وہ چیز جو قبضہ میں ہو، بلکہ اس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہو اس کو بیچا نہیں جا سکتا اور نہ اسے مال قرار دیا جا سکتا ہے، مثلاً مردار جانور پر ایک آدمی نے قبضہ کر لیا، کھانا چاہے تو کھا سکتا ہے

---

[۱] امام شاطبی کے الفاظ ہیں: المال ما یقع علیہ الملک ویستبد بہ المالک (الموافقات: ج ۲، ص ۱۷)۔

[۲] القاموس، ص ۱۳۶۸، لسان العرب: ج ۱۳، ص ۱۸۱۔

اور کھانے والے کھاتے ہیں، مگر بالاتفاق اس پر بیع کا معاملہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح ہر مملوک بیچا نہیں جا سکتا مثلاً بھاگا ہوا غلام، اُڑ جانے والا پرندہ، یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ نصوص کی روسے 'محل بیع' کے حق میں نہ صرف یہ کہ خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ بائع کے پاس بھی موجود ہونا ضروری ہے اور جو صورتیں اس کے خلاف منقول ہیں اور ثابت و جائز ہیں، سب استثنائی ہیں۔ تعامل و عرف یا حرج و ضرورت پر مبنی ہیں، مثلاً بیع سلم (نقد قیمت کیساتھ ادھار خرید) استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا) ان پھلوں و سبزیوں کی بیع جو کہ بتدریج وجود میں آتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ منافع معدومات کے قبیل سے ہیں جس وقت آدمی ان کا معاملہ کرتا ہے وہ موجود نہیں ہوتے بلکہ آئندہ مستاجر کے عمل پر مرتب ہوتے ہیں۔

مزید یہ کہ وہ لغویین کہ جنہوں نے کتاب وسنت و فقہ کی رو سے الفاظ کے مفاہیم بیان کئے ہیں یعنی لغات القرآن والحدیث والفقہ کے علما کی تصریحات بھی ان کی موید نہیں۔ ابن الاثیر اور الازہری دونوں کی تصریحات اسی قسم کی ہیں۔ ہدایہ میں ہے المال فی الاصل ما یملک من الذهب والفضة ثم اطلق علی کل ما یقتنی ویملک من الاعیان[1] اور المصباح المنیر میں ہے تمول مالا ای اتخذہ قنیة تقول الفقهاء ما یتمول ای ما یعد مالا فی العرف[2] علامہ طاہر پٹنی نے بھی نہایہ کی تصریح ذکر کی ہے اور القاموس واللسان میں بھی اس کو نقل کیا گیا ہے[3] المغرب میں ہے فی محمد المال کل ما یتملکه الناس من دراهم او دنانیر او ذهب او فضة او حنطة او خبز او حیوان او ثیاب او سلاح او غیرہ الا[4] امام محمد کے الفاظ کل ما یتملک الناس، اگرچہ عام ہیں، مگر بعد کی تصریح و تمثیل یہ متعین کر دیتی ہے کہ مراد خاص ہے یعنی اعیان مملوکہ مراد ہیں "معجم اللغة الشرعیة" میں ہے "یقول الفقهاء بانه ما یجری فیه البذل والمنع وبانه ما یمکن ادخارہ لوقت الحاجة"

کہا جاتا ہے کہ 'مال' کے مفہوم میں 'ادخار و احراز' کا اعتبار جو کہ عینیت کے لوازم میں سے ہے یہ حکم شرعی کے اندر 'مفہوم لغوی' کا اعتبار ہے (اور یہ درست نہیں ہے) اس لیے کہ

---

[1] نہایہ ابن اثیر: جلد ۴، ص ۳۱ [2] المصباح المنیر: ج ۲، ص ۱۹۱۔

[3] مجمع بحار الانوار: ج ۲، ص ۳۴۳، لسان العرب: ج ۱۳، ص ۱۵۸، القاموس۔

[4] المغرب: ص ۴۳۹، [5] معجم اللغة العربیة: ص ۴۔

مال متمول سے ماخوذ ہے اور متمول کے مفہوم میں ادخار و احراز شامل ہے جیسا کہ مبسوط وغیرہ میں تصریح کی گئی ہے۔[۱] جواب یہ ہے کہ شرعی حقائق میں الفاظ مستعملہ کے لغوی حقائق کا کلی طور پر ترک بھی تو نہیں ہوتا بلکہ لغوی حقیقت شامل و ملحوظ رہتی ہے جس پر شریعت اضافے کر دیا کرتی ہے، انہیں اضافوں و تغیرات و تقییدات کے ساتھ کسی لفظ کی شرعی حقیقت و مفہوم کا تعین ہوتا ہے۔ کتب حدیث اور متون فقہ کے شارحین تمام ابواب کے شروع میں الفاظ کے لغوی معنی ذکر کرنے کے بعد شرعی مفہوم اور دونوں کے درمیان مناسبت کو ذکر کرتے ہیں، بعض حضرات کی تصریح کے مطابق بیع کے لغوی معنی "مبادلة المال بالمال" ہی تو ہیں جیسا کہ عینی و ابن الہمام وغیرہ نے تصریحات کی ہیں، شریعت نے اس پر تراضی کا اضافہ کر دیا ہے۔[۲] نیز بعض دوسری قیدوں کا، جیسے کہ "مال" و "محل بیع" کو مطلق نہ رکھ کر مقید قرار دیا ہے صاحب القاموس و صاحب اللسان نے جو مفہوم ذکر کیا ہے، مالکیہ کے نزدیک وہی مال کی شرعی حقیقت ہے۔ جبکہ یہ خالص لغات عرب کی کتابیں ہیں۔ اور گذر چکا ہے کہ شرعی لغویین نے مال کے مفہوم میں عینیت کا ذکر کیا ہے اور ائمہ مذاہب میں امام محمد سے بھی اسی انداز کی تصریح منقول ہے۔ اور امام محمد ان فقہاء میں سے ہیں کہ جن کو لغات عرب میں بھی امامت و سیادت کا منصب حاصل ہے۔

تیسری بات یہ کہ شاید یہ لفظ احتیاطاً لایا گیا ہے۔ الا سعدی: نصوص میں کہیں بھی مال کے مندرجات و مشمولات کے ضمن میں منافع کے قبیل کی کسی چیز کا تذکرہ نہیں آیا ہے، اور نہ نصوص میں آنے والی خرید فروخت کی صورتوں میں کسی موقع پر منافع پر دوائی معاوضہ کی کسی صورت کا بیان آیا ہے جو کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کے تحت شامل و داخل ہے
اور اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر مال کے عینیت کی قید کے لزوم پر کتاب و سنت کی رو سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو منفعت کے مال ہونے پر بھی کوئی نص موجود نہیں جس سے

۱۔ المبسوط للسرخسی: ج [illegible] ص [illegible] ۲۔ فتح القدیر: ج [illegible] ص [illegible]، البحر الرائق: ج [illegible] ص [illegible]۔ اگرچہ شامی نے اس پر نقد کیا ہے اور لفظ مقابلہ و مبادلہ کو عام قرار دیا ہے (رد المحتار: ج [illegible] ص [illegible]) مگر کہا جا سکتا ہے کہ لفظ مبادلہ تو بہرحال اتفاقی طور پر لفظ اس مفہوم میں شامل ہے۔ ۱۲ سعدی۔

صرف استحسان کا رہ جاتا ہے۔ احناف نے شارع کی تصریحات کی بنا پر اس قید کو اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ ۱ کے تحت گذر چکا ہے۔

ان حضرات کے دعوی کی بحث اجارہ کے جواز پر ہے اور یہ کہ قرآن کریم نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے اور منفعت کو مہر قرار دینے کے احناف بھی قائل ہیں اور بعض صورتوں میں منافع کے اتلاف پر ضمان بھی دلاتے ہیں۔ [1]

جواب یہ ہے اور پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس انداز کی صورتیں استثنائی ہیں، ضرورت اور رفع حرج ودفع مشقت وغیرہ جیسے امور اس کی بنیاد ہیں۔ پہلے بیع کی بعض صورتوں کا تذکرہ آیا ہے۔

مہر کے طور پر منفعت کا بھی قبول کر لیا جانا اس لیے نہیں ہے کہ وہ مال ہے۔ بلکہ اس لیے کہ عرف میں یہ حصول مال کا ایک ذریعہ ہے، اس کے ذریعہ مال کو حاصل کیا جاتا ہے یعنی کوئی منفعت براہ راست مہر نہیں بنتی اور نہ بن سکتی ہے اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے بلکہ بالواسطہ اس کے حق میں اس کو گوارہ کیا گیا ہے۔

رہا چند مخصوص صورتوں میں منافع کے ضمان کا دلایا جانا، جو کہ متاخرین احناف کا قول ہے، تو یہ انھیں جگہوں میں ہے جہاں کہ کسی جہت سے منافع کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے کہ منافع کی آمدنی پر ہی معاش وانتفاع کا مدار ہے اور یہ کہ کسی طرح بھی اصل کو باقی رکھ کر اس سے منافع کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، وقف کی املاک، کرایہ کی صورت میں اموال کو حاصل کرنے کے لیے اپنائی جانے والی اشیاء میں تو یہ بات واضح ہے۔ یتیم کی املاک کا معاملہ بھی یہی ہے کہ اس کے بلوغ تک اس کی املاک کی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے اس کوشش کے ساتھ کہ اس کی ضروریات زندگی پوری ہوتی رہیں اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اصل املاک کو باقی رکھ کر اس کے منافع سے اس کی ضرورت پوری کی جائے۔

بحث نمبر ۳: قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے

ادخار کا یہ مفہوم تو بہر حال نہیں لیا جا سکتا کہ حاصل شدہ شے کو بند کر کے رکھا جا سکے،

---

[1] الدر المختار [illegible]

جو بھی شئ ہو اور اس کے بعد جب بھی آدمی کا جی چاہے تو اس کو استعمال کر لے. جس پر شیخ زرقاء وغیرہ نے سبزیوں سے متعلق اعتراض کیا ہے. جیسے کہ ان حضرات نے مال کی تعریف میں 'میلان و رغبت' کے لفظ کی بنیاد پر بھی نقد کیا ہے. [۱]

حالانکہ جواب واضح ہے کہ میلان وغیرہ کا مطلب یہاں یہ نہیں ہے کہ مالیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی اس کو پسند کرتا ہو، وہ اس کو اچھی لگتی ہو، اور اگر کھانے پینے کی چیز ہو تو پوری رضا و رغبت کے ساتھ اس کو کھائے یا کسی طرح استعمال میں لائے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آدمی اپنی پیش آمدہ یا متوقع کسی بھی قسم کی ضرورت کے لیے اس کا حاصل کرنا پسند کرتا ہو. بدمزہ دواؤں، زہر کے قسم کی چیزوں یا نجاست کے ساتھ آلودہ اشیا کا یہی حال ہے.

اسی طرح 'ادخار' کا مفہوم بند کر کے رکھنا و محفوظ کرنا نہیں کہ سبزی جیسی چیزیں دو چار دن سے زیادہ نہیں رکھی جا سکتیں اور آج مال کی نہ جانے کتنی انواع ہیں کہ جن کو اپنے اختیار سے بند کرنا یا اپنے ہاتھ مٹھی میں لینا یا کسی ظرف و برتن میں رکھنا ممکن نہیں ہے. بلکہ جیسا کہ شامی نے ذکر کیا ہے ولان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شئی بما یصلح له [۲] اور اسی طرح ہمارے فقہاء نے محل بیع پر قبضہ کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے. شامی میں ایک موقع پر اس سلسلہ میں آیا ہے: لکن ذلک یختلف باختلاف حال المبیع [۳] اور اسی طرح چوری میں 'حرز' کے متعلق بھی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ اس پر کلام ہے: حرز کل شئی معتبر بحرز مثله. [۴]

'ادخار' کا مفہوم عام و وسیع ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مال وہ شئی ہے کہ کوئی انسان جب اس کو حاصل کرنے کے لیے کوئی مناسب تدبیر اختیار کر لے تو وہ اس کے زیر دست و زیر تسلط آجائے ــــ کہ وہ جب چاہے اس کو اس کی شان و حال کے مطابق استعمال کر سکے: ــــ اس زیر دستی و تسلط کی اشیاء کے مطابق بہت سی شکلیں نکلیں گی. ہاتھ میں لینا یا پکڑنا، جیب میں رکھنا، بکس میں رکھنا، گھر اور باڑے و اصطبل میں رکھنا، رہائش و

---

[۱] المدخل الفقهی العام: ج ۳، ص ۱۱۳، المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه، ص ۲۰۹، تاریخ التشریع الاسلامی و مصادرہ ص ۵۵۹. [۲] رد المحتار: ج ص [۳] رد المحتار: ج ص ۲۷. [۴] رد المحتار: ج ۳، ص ۲۰۳. ویسے ظاہر روایت اور اصل مذہب تو یہ ہے: کل ما کان حرزا لنوع فهو حرز للانواع کل ها.

زراعت میں استعمال کرنا۔ ادخار کے مفہوم میں اس توسیع کے بعد اس عہد کی بہت سی وہ نوپید اشیاء اس کے تحت آجائیں گی جو کہ بایں معنی عین نہیں ہیں کہ آدمی کسی دوکان میں جاکر اس کو حاصل کرے اور ہاتھ میں لے کر یا جھولے میں رکھ کر لے آئے بلکہ نہ اس کو پکڑ سکتا ہے اور نہ ہی دیکھ سکتا ہے، ہاں محسوس کر سکتا ہے اور یہ کہ مخصوص ظرف میں ان کو بند کر کے حسب ضرورت استعمال میں آدمی بااختیار ہو جاتا ہے، جیسے گیس۔ جس کی مختلف شکلیں اس وقت موجود و رائج ہیں — اور مواقع استعمال بھی الگ الگ ہیں۔

اسی طرح وہ اشیاء کہ جن کے حق میں استعمال و انتفاع پر قدرت کے لیے مخصوص تدبیریں کرنی پڑتی ہیں اور پھر آدمی حسب ارادہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، مثلاً پانی کا کنکشن، گیس کا کنکشن، بجلی کا کنکشن — ظاہر ہے کہ ان سب کی خرید و فروخت ہی ہوتی ہے اور گھروں میں لگائے گئے میٹر حاصل کردہ یا صرف کردہ مقدار کی نشاندہی و تعیین کرتے ہیں۔

اسی طرح کسی صنعت وغیرہ سے متعلق اگر کوئی کاغذی سرکاری کارروائی اس طرح ہو جائے کہ سرکار کی طرف سے عطا کردہ مخصوص کاغذ کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے اور اس کو حاصل کرنے والا اس سے مادی منافع حاصل کرنے کے سلسلہ میں بااختیار ہو جائے تو مولانا تقی صاحب کی تصریح کے مطابق اس کو بھی ادخار و احراز کے تحت شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے احناف کے رد میں یہ کہا ہے کہ یہ استثناءات احناف کے موقف کی کمزوری کی دلیل ہیں اور اس کے ضعف کی وجہ سے وہ اس انداز کے استثناءات کو گوارا کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ [1]

مگر کہا جا سکتا ہے کہ فقہیات میں استثناءات عام ہیں اور اتنی کثرت سے ہوتے ہیں کہ بطور قاعدہ کہا جاتا ہے کہ فقہ — اور اسی طرح عربیت کا کوئی قاعدہ کلی نہیں ہوتا بلکہ سارے قواعد اکثری ہوتے ہیں۔ کچھ نہ کچھ جزئیات ہر قاعدہ سے الگ ضرور پائے جاتے ہیں، حتیٰ کہ مالیت کے باب میں، باقی مذاہب بھی استثناءات کے قائل ہیں، خود صاحب حق الابتکار — جنہوں نے یہ رد ذکر کیا ہے۔ مالکیہ کی طرف سے امام شاطبی کی ذکر کردہ مال کی

---

[1] حق الابتکار، ص ۳۱، حاشیہ، ص ۹۸ و ۹۹ و احکام المعاملات، ص ۱۱

تعریف کو بیان کرنے کے بعد انہوں نے یہ ذکر اور ثابت کیا ہے کہ یہ امر عام و کلی نہیں ہے کہ "ہر مملوک مال ہے"۔ بعض حقوق مملوک ہونے کے باوجود بالاتفاق اور بالخصوص مالکیہ کے نزدیک مال نہیں ہیں۔ حالانکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع انھیں کے یہاں ہے۔ مثلاً ایسا حق کہ جس کا محل و متعلق مال نہیں ہیں۔ ل؎ اسی طرح شوافع و حنابلہ جو "حقوق و منافع" کو عموماً اموال میں شمار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ بیع کا محل چونکہ مال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کی بھی بیع درست ہے۔ خود وہ ہر قسم کے حقوق کی بیع کے جواز پر متفق نہیں اور نہ ہر حق پر معاوضہ کو درست قرار دیتے ہیں۔ مولانا اُتق صاحب نے حقوق شرعیہ و حقوق استبقیہ کے متعلق جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

ل؎ حق الابتکار، ص ۳۰

حقوق اور انکی ملکیت کو منتقل کرنیکا معاملہ

(الف) حق کی تعریف:

مولانا تقی صاحب نے اپنی بحث میں اگرچہ 'حق' کی انواع و صور کا احاطہ فرمالیا ہے اور از روئے حکم کافی و وافی تفصیل فرمائی ہے مگر نفس حق کی ابتدائی تعریف و تعیین نہیں فرمائی ہے۔ ممکن ہے اس لیے کہ عموماً متقدمین نے اس کی تعریف سے تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ عصری محققین و باحثین نے کچھ زیادہ ہی اس کا اہتمام کیا ہے۔ یا اس لیے کہ بقول شیخ الزرقا، عموماً جو تعریفات کی گئی ہیں وہ سقم سے خالی نہیں ہیں[1]

علامہ شامی نے عینی کی شرح ہدایہ سے نقل کیا ہے: الحق ما يستحقه الرجل[2] لیکن یہ ایک عام تعریف ہے اور اس کو محض حق 'اصطلاحی' میں محصور نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جس کی توضیح الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے المحل الذي يجري عليه التصرف يسمى حقا۔ اور اس کے بعد مذکور ہے کہ اس اطلاق کی بنیاد پر حق اعیان و منافع اور دیون و حقوق مطلقہ سب کو شامل ہے[3] اور ایک دوسرے موقع پر اسی میں حق کی تعریف ان الفاظ کی گئی ہے ما يثبت للانسان بمقتضى الشرع من اجل مصالحه[4]

شیخ مصطفیٰ الزرقا نے تعریف کی ہے۔ الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا[5] یعنی کے نزدیک اس کا مصداق کسی انسان کا کسی شئی سے خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی خاص

---

[1] ملاحظہ ہو شیخ زرقا کا حق کی بعض تعریفات پر نقد، حاشیہ المدخل الفقہی العام، ج ۳، ص ۱۲ تا ۱۳۔

[2] رد المحتار: ج ۴، ص ۱۹۹، البحر الرائق: ج ۶، ص ۱۴۸۔

[3] الموسوعۃ الفقہیۃ: ج ۲، ص ۳۳، بحوالہ البدائع: ج ۶، ص ۲۲۳۔ [4] ایضاً: ج ۳، ص ۱۰۔

[5] المدخل الفقہی العام: ج ۳، ص ۱۰ و ۱۴۔

تعلق ہے؛ جسے شریعت قبول کرتی ہو۔ آگے "سلطۃ او تکلیفا" کا لفظ اس کی جملہ انواع کو سمیٹنے کے لیے ذکر کیا گیا ہے جس کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ شیخ محمد مصطفیٰ شلبی فرماتے ہیں:

الحق فی استعمال الفقہاء کل مصلحۃ مختصۃ بصاحبہا باقرار الشرع واعترافہ سواء اکانت تلک المصلحۃ تحقق بہا منفعۃ مادیۃ او ادبیۃ والمراد بالادبیۃ الحقوق الادبیۃ کحق الطاعۃ فی معروف للوالد علی ولدہ والرجل علی زوجتہ، کما فصل الشیخ الزرقاء وسواء اکانت تلک المنفعۃ متعلقۃ بالمال کحق الملکیۃ وحق النفقۃ او متصلۃ بالنفس کحق الحضانۃ او متعلقۃ بالنظام وشئون الجماعۃ کالامر بالمعروف والنہی عن المنکر او متعلقۃ بالمحافظۃ علی الدین ونشرہ کالجہاد۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حق ایک ایسا خصوصی امر ہے کہ جس کا متعلق و مصداق بہت عام ہے، مادی منفعت، والدین وغیرہ کی اطاعت و خدمت، انسانی جان کی حفاظت، جماعتی نظم و انتظام کی نگہداشت اور دین کی بقا و نشر و اشاعت سب کو یہ شامل و حاوی اور بطور مثال ان مواقع کی نسبت سے اس کی شکلیں و صورتیں بھی ذکر کر دی گئی ہیں، شیخ الزرقا نے بھی اپنی پسندیدہ تعریف کی توضیح کرتے ہوئے اس قسم کی چیزوں کو ذکر فرمایا ہے۔

اس کے بعد شیخ شلبی فرماتے ہیں:

فالحق فی الشریعۃ لا یکون حقا الا اذا اقرہ الشرع وحکم بوجودہ واعترف لہ بالحمایۃ ومن ہنا کان مصادر الحقوق فی الشریعۃ ہو الشریعۃ نفسہا ولا یوجد حق شرعی الا ولہ دلیل یدل علیہ من کتاب او سنۃ او اجماع او قیاس او استحسان۔[۱]

شریعت کی نگاہ میں "حق" وہی امر کہلائے گا کہ جس کا شریعت اقرار و اعتراف کرتی ہو اس لیے شریعت اور شرعی مآخذ کے ذریعہ ہی کسی شرعی حق کو جانا اور پہچانا جا سکتا ہے۔

اور یہ واضح رہے کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق حق نہ تو عین ہوتا ہے اور نہ منفعت بلکہ دونوں سے الگ اس لیے کہ عین ماديات کے قبیل سے ہوتا ہے اور "حق" مادیات سے تعلق رکھتے ہوئے

---

[۱] المدخل للفقہ الاسلامی (ص ۳۰)، المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ص ۲۱۸، (حاشیہ)

بھی مادی نہیں ہوتا، اور منفعت اس لیے نہیں کہ اکثر منافع کا تعلق مادیات سے ہوتا ہے۔ اور انھیں کے ذریعہ اس کا حصول ہوتا ہے۔ بلکہ یہ دونوں یعنی عین ومنفعت 'حق' کا متعلق و محل ہوتے ہیں۔ اس لیے دونوں کی طرف حق کی نسبت واضافت کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس گھر کا میں حقدار ہوں؛ ——— یا یہ کہ اس گھر کے منافع کا میں حقدار ہوں۔ اس لیے املاک کے بیان میں، اس کو الگ شمار کیا جاتا ہے، موسوعہ کی ایک عبارت گذر چکی ہے۔

شیخ الزرقاء نے املاک کی چار اقسام بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: من حیث المحل ینقسم الملک الی اربعۃ انواع، ملک العین وملک المنفعۃ وملک الدین وملک الحقوق۔[1] مگر اسی کیساتھ بعض مواقع پر 'عین منفعت' کو ہی 'حق' کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بعض نے تو حق کی تعریف میں 'مصالح' کی تفسیر ہی 'منفعت' سے کی ہے۔[2] مولانا تقی صاحب نے حقوق کی تفصیل کرتے ہوئے حقوق عرفیہ کے تحت، 'حق الانتفاع بذوات الاشیاء' کے عنوان سے کی جانے والی بحث میں یہ ذکر کیا ہے کہ اعیان مادیہ کے منافع پر معاوضہ کے دائمی معاملہ کو فقہاء احناف نے 'بیع الحقوق المجردہ' کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور اس کے تحت انہوں نے حقوق کے قبیل کی معروف چیزوں کو ذکر کیا ہے، مثلاً حق مرور و حق شرب وغیرہ، ظاہر ہے کہ ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین کا کوئی حصہ خریدے تاکہ اس سے پانی بہا سکے یا نکال سکے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ معاملہ کرے کہ زمین کا استعمال میں آنے والا حصہ خریدے بغیر اس سے پانی گذارے و بہائے گا، اس کو حق شرب یا حق تسییل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ صورت دوسرے کی زمین سے انتفاع کی اور محض اس کی منفعت پر معاملہ کی ہے۔

اور حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن، ——— جس کا موضوع 'حق تالیف' کی مالیت کو ثابت کرنا ہے۔ اس کے اولین مقالہ نگار نے پُرزور طریقہ پر یہی ثابت کیا ہے کہ اس قسم کے ذہنی کام ایک قسم کی منفعت ہی ہیں اور منفعت مالیت رکھتی ہے۔ بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے بھی انہوں نے ایسی چیزوں کا منافع کے قبیل سے ہونا نقل کیا ہے۔ اور ایک موقع پر انہوں نے

---

[1] المدخل الفقہی العام ج ۳ ص ۱۰۔ [2] ایضاً ج ۱ ص ۲۲۴۔ [3] ایضاً ج ۳ ص ۱۰، حاشیہ ۱

[4] حق الابتکار ص ۱۰۳ وما بعدہ، وکتاب القیاس للشیخ ابن تیمیہ ص ۲۹ وما بعدہ۔

صاف صاف فرمایا ہے: الحقوق المالیۃ المتقررۃ فی محل ھو مال ھی فی ذاتہا اموال۔ اھ[1]

(ب) حقوق مجردہ:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حق کی مالیت و حقیقت کے بیان میں حقوق مجردہ و غیر مجردہ سے متعلق جو حاصل مطالعہ ہے اس کو بھی ذکر کر دیا جائے اس لیے کہ ہمارے یہاں یہ بحث بکثرت آتی ہے کہ "حقوق مجردہ کی بیع درست نہیں ہے"۔ حق کے مجرد کے سلسلہ میں مختلف نقطہائے نظر سامنے آئے ہیں۔

۱۔ ڈاکٹر فتحی الدرینی ____ کہتے ہیں:

حق مجرد: وہ حق ہے کہ جس کا تعلق کسی ایسے محل سے نہ ہو کہ جس کا ادراک حس کے ذریعہ کیا جا سکے۔ جیسے کہ حق شوری، حق ملازمت، اور عہدہ کا حق، اسی طرح حق تملک، اس کے مقابلہ میں "حق متقرر" ہے کہ جس کا تعلق مال سے اور کسی ایسے محل سے ہوتا ہے کہ جس کا ادراک حس سے کیا جا سکتا ہے۔

دونوں میں ایک امتیازی فرق یہ ہے کہ "حق متقرر" کے محل کا حکم تنازل یا حق کو ساقط کرنے کی وجہ سے بدل جاتا ہے۔ جیسے حق قصاص کی وجہ سے قاتل مباح الدم ہوتا ہے، مگر اس پر تنازل یا اس کی معافی کے بعد وہ غیر مباح القتل اور معصوم الدم ہو جاتا ہے اور "حق مجرد" میں اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی وجہ سے حق مجرد پر مالی معاملہ نہیں ہو سکتا۔[2]

۲۔ ڈاکٹر نواف کنعان اپنی کتاب "حق المؤلف" میں ذکر کرتے ہیں:-

حقوق مجردہ: وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت ان کے حقداروں کے لیے اصالۃً اور ابتداءً ہوتا ہے۔ جیسے کہ رشتۂ زوجیت کو باقی رکھنے کے لیے شوہر کا حق، اور غلام کی ملکیت کو باقی رکھنے کے لیے آقا کا حق، ایسے حقوق پر معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔

حقوق مقررہ: تو یہ وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت صاحب حق سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ہوتا ہے ان پر معاوضہ لینا درست نہیں ہے۔[3]

---

[1] حق ابتکار: ص ۴۳۔ [2] ایضاً: ص ۱۹۵ و ۱۹۶ (حاشیہ) و ۱۹۹، ۲۰۰ مع حاشیہ۔ [3] حق المؤلف: ص ۲۰۳۔

یعنی انہوں نے ڈاکٹر فتحی کی تقریر کے برعکس تقریر کی ہے، اور عمومی بات یہی معروف ہے کہ "حقوق مجردہ" پر معاوضہ صحیح نہیں ہے ـــــ "الموسوعۃ الفقہیۃ" میں بھی ایک موقع پر آیا ہے۔

جو حقوق دفع ضرر کے لیے مشروع کئے گئے ہیں، جن کو حنفیہ "حقوق مجردہ" کہتے ہیں۔ جمہور فقہاء ان پر معاوضہ کو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ مالکیہ کا اختلاف ہے۔[۱]

۳ـــــ مولانا تقی صاحب نے "حق الانتفاع بذوات الاشیاء" کے تحت حق مرور وغیرہ کو حقوق مجردہ کا مصداق قرار دیا ہے جبکہ محض انہیں منافع کا معاملہ کیا جائے اور اس خطۂ زمین وعمارت کا معاملہ نہ کیا جائے کہ جن سے ان کا تعلق ہوتا ہے، اور ہمارے فقہاء کی تفصیلات اسی کو متعین کرتی ہیں، وہ جہاں یہ کہتے ہیں کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں، مراد یہ لیتے ہیں کہ صرف حق ہی حق کی بیع یا منفعت ہی کی بیع درست نہیں ہے ـــــ لیکن فقہاء کی تعبیرات میں اور مولانا تقی صاحب کے مضمون میں بھی اس انداز کی تصریح آئی ہے کہ جس سے حق مجرد کا وہی مفہوم متعین ہوتا ہے جو کہ ڈاکٹر فتحی نے ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ کہا جائے گا کہ:

"حق مجرد" کا مصداق ہر وہ حق ہے کہ جس کے ساتھ میں عین ملحوظ نہ ہو، خواہ اس کا تعلق، کسی درجہ میں سہی، کسی عین سے ہو یا نہ ہو، اس طرح خواہ اس کی مشروعیت، اصالۃً ہو جیسے کہ حق مرور وغیرہ یا یہ کہ دفع ضرر کے لیے ـــــ یعنی "حق مجرد" نہ عین سے بالکل بے تعلق ہونے میں محصور ہے اور نہ ہی اس میں کہ اس کی مشروعیت دفع ضرر کے لیے ہو۔ جیسا کہ ہمارے بعض فقہاء کی تصریحات سے سمجھا جاتا ہے اور الموسوعۃ الفقہیہ میں اسی پر بنا کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے۔

جو حقوق دفع ضرر کے لیے مشروع کئے گئے ہیں جن کو حنفیہ "حقوق مجردہ" کہتے ہیں الخ:

نیز یہ کہ ہمارے یہاں جو یہ معروف ہے کہ "حقوق مجردہ" کی بیع درست نہیں ہے یہ حکم مطلقاً نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، اور مولانا تقی صاحب نے بھی توضیح فرمائی ہے۔ علامہ شامی نے بھی ایک موقع پر فرمایا ہے: عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ۔[۲]

جیسے کہ شامی میں یہ بھی آیا ہے:

قال فی البدائع الحقوق المفردۃ لا تحتمل التملیک ولا یجوز الصلح عنہا اقول وکذا

---

[۱] الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ، ج ۵، ص ۲۳۲۔ [۲] رد المحتار، ج ۴، ص ۱۰۔

لاتضمن بالاتلاف قال فی شرح الزیادات للسرخسی واتلاف مجرد الحق لا یوجب الضمان لان الاعتیاض عن مجرد الحق باطل الا اذا فوت حقا مؤکدا۔ ¹

اسی عبارت میں "الحقوق المفردۃ" کے لفظ سے "حقوق مجردہ" کا مفہوم واضح و متعین ہوتا ہے کہ اس سے مراد صرف حق ہی حق ہے۔ جیسے کہ یہ بات بھی اس عبارت سے سامنے آتی ہے کہ محض حق کے طور پر کسی چیز کا کسی کے لیے ثابت ہونا کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جب تک کہ اس میں کچھ قوت نہ پائی جائے ——— رہی یہ بات کہ یہ قوت کن بنیادوں پر پیدا ہوگی تو اس کی وضاحت حقوق پر معاوضہ کے تحت آنے والی تفصیلات سے ہو جائے گی۔

حقوق ——— ایک فہرست و تعارف

۱۔ حق: ——— هو اختصاص یقر به الشرع سلطة او تکلیفا۔

۲۔ حق اللہ: ۔ وہ امر و حکم جس کا نفع عام ہو، یوں بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرنا۔

۳۔ حق عبد: ۔ وہ امر و حکم جس کا نفع خاص ہو یا مصالح العبد المقررۃ بمقتضی الشریعۃ

۴۔ حق شرعی: ۔ شارع کی طرف سے ثابت ہونے والا حق

۵۔ حق عرفی: ۔ عرف کی بنا پر مگر شریعت کی تائید کے ساتھ ثابت ہونے والا حق

۶۔ حق ضروری: ——— محض دفع مضرت کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حق

۷۔ حق اصلی: ——— اصالۃً وابتداءً یعنی دفع مضرت کو ملحوظ رکھے بغیر ثابت ہونے والا حق۔

۸۔ حق مجرد: ۔ ایسا حق جو کہ عین سے بے تعلق ہو بایں معنی کہ اس کے ساتھ عین ملحوظ نہ ہو، یا ایسا حق جس میں کہ کسی قسم کی قوت نہ پائی جاتی ہو۔

۹۔ حق مفرد: ——— خالص یا تنہا حق یا حق مجرد۔

۱۰۔ حق متقرر: ——— ایسا حق جو کہ مال سے یا کسی ایسے محل سے متعلق ہو کہ جس کا حس سے ادراک کیا جا سکتا ہو۔

---

¹ رد المحتار: ج ۴، ص ۱۵

۱۱۔۔ حق شخصی:۔۔۔ دو شخصوں کے درمیان ایسا شرعی تعلق و معاملہ کہ جس کی وجہ سے ایک دوسرے کے لیے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند ہو۔

۱۲۔۔ حق عینی:۔۔۔ کسی شخص و شئے کے درمیان پایا جانے والا وہ شرعی ربط و تعلق کہ جس کی وجہ سے وہ اس شئے میں تصرف کر سکتا ہے۔

۱۳۔۔ حق مالی:۔۔۔ مال سے متعلق حق۔

۱۴۔۔ حق غیر مالی:۔۔۔ ایسا حق کہ جس کا مال سے کوئی تعلق نہ ہو۔

۱۵۔۔ حق ملکیت:۔۔۔ کسی شئے پر مالکانہ تسلط و تصرف کا حق۔ جیسے حق وراثت، حق ولاء، حق وصیت وغیرہ۔

۱۶۔۔ حق تملک:۔۔۔ کسی مباح الاصل شئے کو اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق یا مملوک شئے کو ملک کے مشروع ذرائع کے واسطے سے اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق یعنی 'حق ملکیت' اور 'حق تملک' میں فرق ہے اول کا تعلق جس چیز سے ہوتا ہے وہ بوقت تعلق صاحب حق کی ملک میں داخل ہو چکی ہوتی ہے اور ثانی کا تعلق بوقت تعلق صاحب حق کی ملک میں نہیں ہوتا بلکہ ہر ملک سے آزاد یا کسی دوسرے کی ملک میں ہوتا ہے۔ اول جیسے مملوک غلام کہ آقا کو اس پر ملکیت حاصل ہوتی ہے جسے باقی رکھنے و ختم کرنے کا اس کو پورا حق ہوتا ہے، اور دوم جیسے شکار سے پہلے کہ وہ اس حال میں کسی انسان کی ملک میں نہیں ہوتا۔ 'حق شفعہ' کو بھی اسی کے تحت شمار کیا جائے گا[1] اسی طرح 'حق غنیمت'، مال غنیمت کے احراز بدار الاسلام سے پہلے۔

۱۷۔۔ حق انتفاع:۔۔۔ کسی شئے سے کام لینے و فائدہ اٹھانے کا حق

'حق ملکیت' اور 'حق انتفاع' کے درمیان فرق ہے کہ اول کا مطلب ہے شئے مملوک کی ملک میں تصرف کرتے ہوئے اس کو ہبہ کرنا، بیچنا، یا ضائع کرنا وغیرہ اور دوم کا مصداق ہے ملک کو باقی رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانے کی تدبیر کرنا، خود اسے استعمال کرنا یا کرایہ پر دیکر آمدنی حاصل کرنا۔

---

[1] [illegible] الفقہ [illegible] حق الانتفاع [illegible] ص ۲۱ و ج ۱، ص ۴۹

۱۸۔۔۔ حق احتباس:۔۔۔ اپنی کسی ضرورت و حق کی وجہ سے دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھ لینے و روک لینے کا حق۔

۱۹۔۔۔ حق قرار بر وقف:۔ موقوفہ جائداد کو اپنے پاس و استعمال میں روک رکھنے کا حق۔

۲۰۔۔۔ حق ارتفاق:۔۔۔ اپنی زمین و جائداد سے مطلوبہ فائدہ اٹھانے کا حق یا اپنی مملوکہ زمین سے استفادے کے لیے دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق ۔۔۔ کہ جب تک دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق سے کام نہ لیا جائے اپنی زمین سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: حق مقرر علی عقار لمنفعة عقار اخر۔[1] شیخ الزرقا کے الفاظ اس کو زیادہ واضح کرتے ہیں۔ الارتفاق منفعة مقررة لعقار على عقار اخر مملوك لغير الاول[2] دوسروں کے نزدیک تعریف ہے "تحصیل منافع تتعلق بالعقار" اسی لیے دوسرے کے یہاں اس میں عموم ہے[3] شیخ الزرقا کی تصریح کے مطابق مالکیہ اور بعض کے نزدیک اس میں توسع ہے اپنے اختیار و معاملہ سے بھی ان کو طے کیا جاسکتا ہے جبکہ اکثر نے اس کی انواع کو محصور قرار دیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ حق الشرب ۲۔ حق الشفہ ۳۔ حق المجری ۴۔ حق التسییل یا حق المسیل ۵۔ حق المرور یا حق الطریق ۶۔ حق التعلی ۷۔ حق الجوار

۲۱۔۔۔ حق شرب:۔۔۔ ضرورت کا پانی لانے و حاصل کرنے کا حق یا حصہ

۲۲۔۔۔ حق شفہ:۔۔۔ پینے کا پانی لینے لانے و حاصل کرنے کا حق

۲۳۔۔۔ حق مجری:۔۔۔ زمین کو سینچنے کے لیے پانی کے لانے کا حق

بعض نے ان میں سے کسی ایک کے ذکر پر اکتفا کی ہے، اکثر حق شرب، والشرب کو ذکر کیا جاتا ہے، بعض حضرات نے "حق شرب" کو زمین کے

---

[1] الموسوعة الفقهية: ج ۳، ص ۱۱ بحوالہ البحر الرائق: ج ۹، ص ۱۳۸ و ۱۴۹ [2] المدخل الفقهي العام: ج ۲، ص ۳۵

[3] الموسوعة الفقهية: ج ۳، ص ۱۰ [4] المدخل الفقهي العام: ج ۲، ص ۳۰ (حاشیہ)

ساتھ خاص قرار دیا ہے، احقر کی رائے میں 'شرب' عام ہے اور باقی دونوں خاص ہیں: 'شفہ' پینے سے متعلق ہے اور 'مجری' سینچائی سے تعلق رکھتا ہے۔

۲۴۔ حق مسیل: — گھر یا چھت کی ضرورت سے زائد یا مستعمل یا بارش کا پانی بہانے کا حق۔

۲۵۔ حق مرور: — اپنے گھر یا زمین تک پہونچنے کے لیے گذرنے کا حق۔

۲۶۔ حق تعلی: — گھر کی ایک منزل پر دوسری منزل بنانے کا حق۔

۲۷۔ حق جوار: — اپنے گھر کے اندر کے تصرفات میں پڑوس کی رعایت کا حق یا پڑوس کے مکان اور حق سے استفادہ کا حق۔

مثلاً: پڑوس کی دیوار پر اپنے چھپر و چھت کا رکھنا، یا کیل وغیرہ کا لگانا، یا پڑوس کے صحن کی طرف روشن دان دکھڑکی لگانا و بنانا، اسی طرح دروازہ کا کھولنا۔

۲۸۔ حق الانتفاع بذوات الاشیاء: — حق ارتفاق

۲۹۔ حق اسبقیت: — کسی چیز کی طرف سبقت کی وجہ سے اس سے انتفاع کا خصوصی حق یا اس کے ساتھ حق اختصاص اس حق کا دائمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ جیسے مسجد یا مجلس میں کسی جگہ کی طرف سبقت، اسی طرح بازار میں کسی جگہ کا اختیار کر لینا، بنجر زمین کے کسی حصہ کی حد بندی اس کی آبادکاری کے بغیر۔

۳۰۔ حق اختصاص: — حق اسبقیت۔

۳۱۔ حق تجارت: — کاروبار و تجارت سے متعلق اختیار کئے جانے والے وہ اسباب جو کہ کاروبار کے اعتماد اور ترقی و فروغ کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے 'گڈول' یعنی کاروبار و کمپنی کا مخصوص تجارتی نام، 'ٹریڈ مارک' یعنی مخصوص تجارتی نشان وعلامت، 'تجارتی لائسنس' یعنی تجارتی سامان کی فراہمی یا نقل و ارسال یا درآمد و برآمد کے لیے حاصل کئے جانے والے مخصوص سرکاری اجازت نامے اشیاء کی فراہمی کے لیے ٹھیکیداری کے معاملات کا غذات۔

۳۲۔ حق عقد: — عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق یا عقد سے متعلق حق۔ اول سے عقد کے بعد حاصل ہونے والے حقوق مراد ہیں۔ خواہ وہ معنوی ہوں یا مادی

'معنوی' جیسے زوجیت کو باقی رکھنے یا زوجیت کی وجہ سے عورت سے استمتاع کا حق، جو کہ شوہر کو عقد نکاح کے ذریعہ ہی حاصل ہوتا ہے۔
'مادی' جیسے "حق نفقہ" یعنی بیوی کی واجبی ضروریات کی کفالت کا حق جو کہ شوہر پر واجب ہوتا ہے، اور بیوی کو یہ حق عقد نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے تحت 'حق وظیفہ' بھی داخل ہے، اسی طرح وہ ٹھیکیداری جس کا تعلق کسی تعمیری یا اس انداز کے کام انجام دینے سے ہو، اشیاء کی فراہمی سے نہیں، اور عقد سے متعلق حقوق سے مراد عقد کرنے اور عقد کو باقی رکھنے و ختم کرنے کا حق ہے، جس کے تحت 'خلو وار' کے حق کو ذکر کیا جاتا ہے کہ اس میں کو اراضی و جائداد کے حق میں مالک کسی سے نیا عقد کرنے اور پرانے کو ختم کرنے کا پورا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار اس کو باقی رکھنے کا حق رکھتا ہے۔

۳۳ــــ حق تمتع بالزوجہ :ــــ بیوی سے مخصوص استمتاع وانتفاع کا حق۔
۳۴ــــ حق نفقہ :ــــ کسی انسان یا حیوان یا خصوصیت سے بیوی کی واجبی ضروریات کی کفالت کا حق۔
۳۵ــــ حق طلاق :ــــ عقد نکاح کو ختم کرنے کا حق۔
۳۶ــــ حق قسم الزوج :ــــ ایک سے زائد بیویاں ہونے کی صورت میں حقوق زوجیت کی ادائیگی کے لیے باری کا حق جس کا تعلق محض شب گذاری سے ہوتا ہے۔
۳۷ــــ حق وظیفہ :ــــ کسی خصوصیت کی بنیاد پر حکومت یا اوقاف کی طرف سے مستقل حاصل ہونے والی آمدنی کا حق، خواہ کسی مقدار میں ہو کسی حیثیت سے ہو اور جتنے وقفے سے ہو، مثلاً قضاء، افتاء، تدریس، امامت و خطابت، مؤذنی و فراشی وغیرہ کے وظائف، عصری رعایتی، امدادی و تشجیعی وظائف۔
۳۸ــــ حق خیار تمیز :ــــ شادی شدہ عورت کو کسی وجہ سے بنیاد پر عقد نکاح کو ختم و فسخ کرنے کے لیے حاصل ہونے والا حق۔
۳۹ــــ حق نسب :ــــ پیدا ہونے والے بچے کی صاحب نطفہ اور اس کے خاندان یا یوں کہیے کہ

"والی" کی طرف نسبت۔

۴۰۔۔۔ حق حضانت:۔۔۔ بچہ کی پرورش و نگہداشت کا حق (شیر خواری کے زمانہ میں اور اس کے بعد اپنی ضروریات کی ادائیگی میں خود کفیل ہونے تک)

۴۱۔۔۔ حق ولایت:۔۔۔ نابالغ و یتیم کے معاملات و املاک کی نگہداشت اور انکی کفالت کا حق۔

۴۲۔۔۔ حق وراثت:۔۔۔ قریبی قرابت دار کی موت پر اس کی چھوڑی ہوئی املاک کا حق۔

۴۳۔۔۔ حق ولاء:۔۔۔ آزاد شدہ غلام کے مرنے پر وارث ہونے والے اعزہ کے نہ ہونے کی وجہ سے آقا کی وراثت کا حق۔

۴۴۔۔۔ حق شفعہ:۔۔۔ پڑوسی یا شریک کو، پڑوس یا شرکت کی وجہ سے پڑوس یا شرکت کی جائداد کو خریدنے کا حق۔

۴۵۔۔۔ حق عقوبت و انتقام:۔۔۔ ایسے حقوق جو کسی انسانی جسم پر بیجا دست درازی کرنے والے پر خود مظلوم یا اس کے ورثہ کو حاصل ہوتے ہیں جیسے کہ حق قصاص جو کہ مقتول کے اولیاء کو قاتل پر حاصل ہوتا ہے یا خود زخمی کو حاصل ہوتا ہے اگر وہ زندہ ہے تو زخم کی بقدر اس کو یہ حق زخمی کرنے والے پر حاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی قتل یا زخم پر دیت کا حق۔ تعزیر کے طور پر سزا دلانے کا حق۔

۴۶۔۔۔ حق قصاص:۔۔۔ عمداً قتل کرنے یا زخمی کرنے کی صورت میں مجرم سے بصورت جرم بدلہ لینے کا حق۔

۴۷۔۔۔ حق خصومت و دعوی:۔۔۔ کوئی نزاعی معاملہ پیدا کرنے پر نزاع و دعوی کو ختم کرنے یا باقی رکھنے و آگے بڑھانے کا حق۔ اسی طرح کسی معاملہ کو عدالت میں لے جانے و پیش کر کے آگے بڑھانے کا حق۔

۴۸۔۔۔ حق ابتکار:۔۔۔ ایجاد کا حق یعنی اپنی ایجاد سے فائدہ اٹھانے کا حق۔

۴۹۔۔۔ حق تالیف و طباعت:۔۔۔ تالیف و طباعت کا حق یعنی تالیف و تصنیف سے مادی فائدہ اٹھانے کا حق۔

نوٹ: حقوق سے متعلق اس چارٹ و تفصیل میں زیادہ تر تو مولانا تقی صاحب کے مضمون اور شیخ مصطفی الزرقا کی "المدخل الفقہی العام" جلد ۳ کی حقوق سے

متعلق بحث سے استفادہ کیا گیا ہے۔ 'الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ' میں بھی 'استقاط'، 'اعتیاض'، ارتفاق وغیرہ عناوین کے تحت کافی تفصیل آئی ہے۔ رد المحتار سے بھی بہت کچھ ملا ہے۔ مزید 'حق الابتکار' اور 'المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی' سے بھی استفادہ کیا گیا ہے 'مجلۃ الاحکام' سے بھی مدد ملی ہے۔

س (۴) و س (۵) حقوق پر معاوضہ کا کیا حکم ہے؟

جن حضرات کے نزدیک 'حقوق و منافع' بھی محض املاک میں سے نہیں بلکہ 'اموال' کی اقسام ہیں، ان کے نزدیک تو حقوق پر معاوضہ اور ان کی بیع کا مسئلہ واضح ہے کہ وہ جائز کہتے ہیں۔ اگرچہ جیسا کہ پہلے آچکا ہے کہ اپنے اس ضابطے کے باوجود کہ 'منفعت و حق' بھی 'اموال' میں سے ہیں یہ حضرات استثناء کے قائل ہیں، مثلاً جو حقوق محض معنویت کے قبیل کے ہیں انسانی عقل وصلاحیت پر مبنی ہو کر ثابت ہوتے ہیں، جیسے حق ابتکار و حق تالیف و حق وظیفہ ان میں نہ تو وراثت کا سوال ہے نہ ہی نقل ملک کا، اسی طرح مولانا تقی صاحب نے 'حقوق ضروریہ' کے عنوان سے جن حقوق کو ذکر کیا ہے، بظاہر ان پر معاوضہ کسی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ 'حق اسبقیت و حق تملک' کی بابت بھی اسی انداز کی بحث ہے۔

احناف چونکہ 'حقوق' کو 'املاک' میں سے تو مانتے ہیں، مگر 'اموال' میں سے نہیں، اسلئے ان کے نزدیک حقوق کی بیع کے جواز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور عدم جواز معروف ہے مگر فقہاء احناف کی تصریحات و تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی اس بیع کے عدم جواز کا حکم مطلقاً نہیں ہے تفصیل ہے۔ جیسے کہ یہ حکم مطلق نہیں ہے کہ حقوق پر معاوضہ نہیں لیا جاسکتا حاصل یہ کہ بعض پر معاوضہ کے جواز حتی کہ بصورت بیع بھی، ذکر کیا گیا ہے اور بعض پر کسی طرح بھی اجازت نہیں، ائمہ مذاہب اور علماء مذاہب کے اقوال کی نسبت سے یہ جواز و عدم جواز کہیں اتفاقی ہے اور کہیں اختلافی۔

(الف) جواز و عدم جواز کا ضابطہ

'الموسوعۃ الفقہیۃ' کی نقل و تصریح کے مطابق مذاہب ثلاثہ نے تو اس سلسلہ میں کوئی

ضابطہ نہیں ذکر کیا ہے۔ البتہ احناف نے دو ضابطے و قاعدے ذکر کئے ہیں اور بظاہر دونوں کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں نکلتا بلکہ حاصل ایک نکلتا ہے اس لیے کہ بیان ضابطہ میں اختلاف کے باوجود امثلہ و جزئیات مشترک ذکر کئے گئے ہیں۔

ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ الحق اذا کان مجرد اعن الملک فانہ لایجوز الاعتیاض عنہ وان کان حقا متقررا فی المحل الذی تعلق بہ صح الاعتیاض عنہ[1] اکثر نے اسی کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا ضابطہ ہے الحق اذا کان شرع لدفع الضرر فلایجوز الاعتیاض عنہ واذا کان ثبت علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتا لہ اصالۃ فیصح الاعتیاض عنہ۔ بہت سے حضرات نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ شامی وغیرہ نے اسی دوسرے قاعدے کو ذکر کیا ہے اور یہی زیادہ معروف ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے "دفع مضرت" کا پہلو کسی نہ کسی درجہ میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور بایں معنی ہر حق کا ثبوت اصالۃً ہے کہ وہ شارع کی نص یا تائید شرع سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ فرق اس کا ہے کہ بنیادی طور پر دفع مضرت مقصود و ملحوظ ہے یا صاحب حق کی منفعت و مصلحت و ضرورت ـــــ اور اس سلسلہ کی تفصیلات کو دیکھنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ جس حق پر عوض لیا جاسکتا ہے اس میں دونوں باتیں پائی جانی چاہئیں یعنی "اصالۃ ثبوت" اور "ثبوت فی المحل" بھی یعنی کسی عین سے متعلق ہو کر اور اس سے مرتبط ہو کر۔ چنانچہ صاحب بدائع کا موقف یہی ہے کہ انہوں نے یہ ذکر کرنے کے بعد کہ ایسے حق کے لیے حق جدید ہونا، اور خود صاحب معاملہ کا حق ہونا شرط ہے۔ تیسری شرط ذکر کی ہے: ان یکون حقا ثابتا لہ فی المحل[2] اور حق شفعہ پر تنازل بالعوض کے عدم جواز میں "عدم ثبوت فی المحل" کو یعنی محض حق تملک ہونا ذکر کیا ہے۔ اور "حق تملک" اور "ثبوت ملک" دونوں میں فرق ہے۔

(ب) وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

گذر چکا ہے کہ احناف نے یہ اصل ذکر کی ہے کہ جو حقوق اصالۃً وابتداءً ثابت ہوتے ہیں ان پر معاوضہ درست ہے۔ (مگر تفصیل کے ساتھ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔)

---

[1] الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۳، ص ۲۲۳۔ [2] بدائع: ج ۹، ص ۴۹

کہا جا سکتا ہے کہ اصولی طور پر ایسے حقوق حسب ذیل ہیں:

۱۔ حقوق ارتفاق ۲۔ حقوق عقد ۳۔ حقوق ابتکار و تالیف ۴۔ حقوق اسبقیت و اختصاص ۵۔ حقوق عقوبت و انتقام ۶۔ حقوق خصومت و دعوی ۷۔ حقوق ملکیت ۸۔ حقوق تجارت۔

مذکورہ حقوق سے متعلق تعریفات و توضیحات گذر چکی ہیں۔

(ج) حقوق پر معاوضہ کی صورتیں

اپنے 'مملوک' کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کے مقابلہ میں اس کے عوض لینے کی معروف صورت 'بیع' کی ہے۔ اور دوسری صورت 'اجارہ' کی ہے۔ جبکہ آدمی کسی منفعت پر دوامی تملیک کا معاملہ کرے، دوامی معاملہ احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کے یہاں ہو سکتا ہے۔ اور وہ بھی بیع کہلائے گا، تفصیل گذر چکی ہے۔ عوض لیکر ملک کو ختم کرنے یا منتقل کرنے کی تیسری صورت 'تنازل و تصالح' کی ہے یعنی عوض لیکر اپنے حق سے دست بردار ہونا جس کے لیے دوسری تعبیرات بھی استعمال ہوتی ہیں عام بھی جیسے 'اسقاط' اور خاص بھی جیسے خلع و کتابت، اس صورت میں بیع و اجارہ کی معروف شکل و معاملہ کے مطابق بھاؤ تاؤ اور ایک دوسرے کے بالمقابل دونوں اشیاء کی مادی و مالی حیثیت کی پوری رعایت کی بھرپور کوشش نہیں کی جاتی بلکہ ایک شے کی واقعی حیثیت، نافعیت اور مادیت و مالیت سے الگ ہٹ کر یہ سوچ لیا جاتا ہے کہ ___ اچھا لاؤ، یہ دے کر یہ معاملہ کر لو ___ یعنی فقہاء کی تعبیر میں جس طرح بیع و اجارہ کی بنا 'مماطلہ' ___ ٹال مٹول اور کھینچ تان ___ پر ہوتی ہے، اس طرح اس کی بنا اس پر نہیں بلکہ 'مسامحہ' یعنی چشم پوشی و درگذر پر ہوتی ہے جیسے کہ ہر کے طے کرنے اور لینے و دینے میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا انتقال ہوتا ہے، دو لڑکے وارث ہوتے ہیں۔ ایک لڑکا اپنا واجبی حق و حصہ نہ لیکر جو کہ باپ کی چھوڑی املاک میں پھیلا ہوا ہوتا ہے ___ دوسرے بھائی سے یہ معاملہ کر لیتا ہے کہ تم متروکہ موروثہ اشیاء میں سے، بس فلاں چیز مجھ کو دیدو باقی سب تم لے لو، جبکہ اس کا واجبی حق جیسے متفرق چیزوں میں ہوتا ہے۔ ویسے ہی بسا اوقات جو چیز وہ لے رہا ہے اس کی حیثیت سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

فقہاء نے حقوق پر معاوضہ کی بحث کرتے ہوئے بیع و تنازل : دونوں ہی صورتیں ذکر کی

ہیں اور زیادہ تر تیسری صورت کے جواز کو ذکر کیا ہے و اختیار کیا ہے[1] وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، اوپر آئی ہوئی ان کی ترتیب کے مطابق معاوضہ کی صورتوں وتفصیل کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(د) حقوق پر معاوضہ کی تفصیل

۱۔ حقوق ارتفاق:

یعنی حق شرب، حق مجریٰ، حق تسییل، حق مرور، حق علو، حق جوار

(الف) حقوق ارتفاق پر عوض لینا تصالحاً وتنازلاً بالاتفاق جائز ہے، شرح مجلۃ الاحکام میں اس طور پر معاوضہ کا علی الاطلاق جواز ذکر کیا گیا ہے۔[2]

(ب) حقوق ارتفاق پر عوض لینا بصورت بیع، بشرطیکہ تبعاً ہو، بالاتفاق جائز ہے، اس کی جامع صغیر میں خود امام محمد نے تصریح کی ہے۔[3]

(ج) حقوق ارتفاق پر عوض، جبکہ استقلالاً ان کی بیع ہو یعنی اس طرح کہ محض ان حقوق کو بیچا وخریدا جائے اور نہ وہ جائداد نہ بیچی وخریدی جائے جس کا نفع ان سے متعلق اور ان پر مبنی ہے اور نہ وہ جائداد وزمین کہ جو ان حقوق کا محل ہوتی ہے۔ یعنی جس کو اپنی زمین کے نفع اور ان حقوق کے حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا پڑتا ہے ـــــ مذاہب ثلاثہ میں یہ بیع بھی درست ہے اور فی الجملہ احناف کے یہاں بھی جواز منقول ہے: حق شرب (جو کہ حق شفہ وحق مجریٰ کو بھی شامل ہے) اور حق مرور کے متعلق جواز منقول ہے: حق مرور کا جواز تو ظاہر روایۃ کے مطابق اور عامۃ المشائخ کا مختار ہے، اور حق شرب کا جواز بھی بہت سے حضرات نے اختیار کیا ہے، بلکہ بعض اس میں اتلاف پر ضمان کے بھی قائل ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک کھیت کے حصہ کا پانی دوسرا استعمال کرلے۔[4]

---

[1] تنازل کی بحث عموماً کتاب الصلح میں آتی ہے، اور بعض دوسرے مواقع پر بھی آجاتی ہے۔ اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے بڑی اچھی بحث کی ہے جو کہ اصولی بھی ہے اور فروعی بھی۔ ملاحظہ ہو: ج ۶، ص ۴۲ تا ۵۳

[2] شرح المجلۃ: ص ۱۱۱۔ [3] الجامع الصغیر: ص ۳۵۹۔ [4] رد المحتار: ج ۴، ص ۱۳۳ تا ۱۳۲۔

احناف کے یہاں جواز اس تفصیل و تنقیح پر مبنی قرار دیا جائے گا، جسے مولانا تقی صاحب نے فقہاء احناف کی ذکر کردہ تفصیلات و دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ذکر کیا ہے جس کے ضمن میں خاص طور سے حقوق ارتفاق سے متعلق یہ بات آئی ہے۔

"وہ حق جس کا تعلق کسی عین سے بایں معنی ہو کہ عین اس کا محل ہو یعنی اس کیلئے عین کو استعمال کرنا پڑے ـــــ اس کا بیچنا بشرط تعیین وعدم جہالت اور بشرط عدم غرر وضرر ـــــ جائز ہے"۔[۱]

اس لیے ان کے یہاں اس سے متعلق ہونے اور دوسرے عین کے اس کا محل ہونے کی وجہ سے خود یہ حق عین کی حیثیت وحکم رکھتا ہے۔ جیساکہ صاحب فتح القدیر وغیرہ نے صراحت کی ہے۔[۲] اس تفصیل کے پیش نظر حدود کی تعیین وتمییز کی بنیاد پر صاحب فتح القدیر نے "حق مسیل وتسییل" کے جواز کی بھی تصریح کی ہے۔[۳]

احقر کہتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے "حق تعلی وعلو" کی بیع کو یہ کہکر منع فرمایا ہے کہ "علو" کا حاصل "ہوا وفضا" ہے تو حق علو عین سے متعلق نہیں، لہذا بیچنا منع ہے۔[۴] تو کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس وقت ہے جبکہ "علو" کا معاملہ کسی زمین کے حصہ سے متعلق اس صورت میں ہو کہ وہاں کوئی عمارت نہ پائی جاتی ہو کہ اس صورت میں علو کا تعلق سرے سے کسی عین سے نہیں ہوتا کہ "علو اور زمین" کے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا لیکن اگر زمین پر ایک عمارت موجود ہے اس کے اوپری حصے کا معاملہ کیا جائے تو یہاں تو علو بہرحال ایک عین یعنی موجودہ عمارت کی چھت سے متعلق ہوگا اور وہ چھت اس کا محل بنے گی جس میں تعیین اور رفع جہالت نہایت آسان ہے۔ مذاہب ثلاثہ میں علو کے جواز کا جو تذکرہ آیا ہے وہ اگر زمین عمارت کی نچلی منزل سے خالی ہو تو مقید ہے کہ خریدار بیچنے والے کے درمیان یہ معاملہ وشرط ہو کہ تم یہاں عمارت بناؤ گے تاکہ میں (خریدار) اس پر عمارت بنا سکوں یا اپنی ضرورت کے مطابق اوپری حصہ کو اپنے کام میں لے سکوں، اور عمارت موجود ہو اور معاملہ چھت وسطح کا ہو تو اس کی ضرورت نہیں۔[۵]

---

[۱] [۲] ایضاً: ص ۱۳۲۔ [۳] بدائع الصنائع: ج ۵، ص ۲۷۔ رد المحتار: ج ۴، ص ۱۱۳

[۵] ملاحظہ ہو: مضمون مولانا تقی صاحب۔ شائع شدہ مجلہ بحث ونظر ص ۹

۲۔ حقوق عقد

'حقوق کے تعارف' کے ذیل میں 'حق عقد' کی دو شقیں ذکر کی گئی ہیں:

اول: عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق، دوم: عقد سے متعلق۔

(الف) عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کے تحت حق نفقہ، حق تمتع بالزوجہ، حق وظیفہ جیسے حقوق آتے ہیں۔

حق نفقہ

عقد نکاح کی وجہ سے شوہر پر بیوی کا جو نفقہ (واجبی ضرورتوں کی کفالت واخراجات) کا واجب ہوتا ہے۔ اس پر باہم 'تنازل وتصالح' کی بنیاد پر یہ معاملہ ہو سکتا ہے کہ عقد کی وجہ سے جس طرح اس کا وجوب ہوتا ہے اور ادائے گی لازم ہوتی ہے وہ ختم ہو جائے گی۔ جبکہ شوہر بیوی کو طے شدہ شئے یا مال کی مقدار دیدے۔۔۔۔۔ زوجین کے درمیان نفقہ کے سلسلہ میں تصالح کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ یومیہ یا ماہانہ ایک مقدار پر معاملہ کرلیں ۔۔۔ البتہ دونوں صورتوں میں بحیثیت حکم، ایک فرق تو یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک طے شدہ شئے یا مقدار کے لین دین پر معاملہ ومطالبہ ختم ہو جاتا ہے اور پھر بیوی بطور نفقہ شوہر سے کچھ نہیں مانگ سکتی، جبکہ دوسری صورت میں زوجیت کے باقی رہنے تک طے شدہ مقدار کی ادائے گی برابر ہوتی رہتی ہے اور لازم ہوتی ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں حالات کے بدل جانے کی وجہ سے طے شدہ مقدار میں کمی وزیادتی کی جائیگی۔ جبکہ پہلی صورت میں آئندہ جو بھی حالات ہوں اور جتنی طویل مدت باہمی رفاقت وزوجیت کے رشتے کے ساتھ گذرے جو کچھ طے کر کے لے لیا گیا اور دیدیا گیا اس پر مزید کچھ دیئے جانے یا اس میں سے واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔[۱]

حق تمتع بالزوجیت

یعنی عقد کے بعد شوہر کو زوجیت کو باقی رکھتے ہوئے عورت سے انتفاع واستمتاع کا حق ہے۔ شوہر بیوی سے عوض لیکر اس سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں اسے 'خلع' کہتے ہیں اور اس صورت کیلئے

---

[۱] ردالمحتار: ج ۲، ص ۹۵۳، ۹۵۸

طلاق علی المال' کی بھی تعبیر آتی ہے۔ اگرچہ دونوں کے درمیان از روئے احکام کچھ فرق کیا جاتا ہے۔

حق وظیفہ

یعنی حقوق عہدہ وملازمت یا خصوصیت، اصحاب حقوق ایسے حقوق پر بطور تنازل ودست برداری عوض لے سکتے ہیں۔

اگرچہ اس میں تفصیل ہے کہ محض صرف زر، کی وجہ سے معاملہ کرنے والے کی طرف مطلوبہ حق منتقل ہوگا یا نہیں اور یہ کہ اگر حاصل نہ ہوسکے تو اصل صاحب حق سے ادا کردہ معاوضہ واپس لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جیسے کہ بعض حضرات شوافع وغیرہ نے یہ قید لگائی ہے کہ ایسا معاملہ انھیں وظائف پر کیا جاسکتا ہے جو کہ دائمی ہوتے ہیں اور جن میں حاصل شدہ مناصب و وظیفہ سے علیحدگی کا سوال نہیں پیدا ہوتا اور عموماً ان کا تعلق اوقاف سے ملنے والے وظائف سے ہوتا ہے

احقر کے خیال میں ادا کردہ معاوضہ کی واپسی کے سلسلہ میں مولانا تقی صاحب کی رائے مناسب ہے کہ اگر صاحب حق اپنی جگہ وظیفہ پر حسب سابق باقی رہے اور ذمہ داران اس کی ذمہ داری کو ختم نہ کریں تو معاوضہ کی واپسی ہوگی ورنہ نہیں اگرچہ اس معاملہ کرنے والے اور عوض دینے والے کو وہ وظیفہ ومنصب حاصل نہ ہوسکے۔ اسی طرح یہ بات بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ یہ معاملہ دائمی وظائف میں ہی درست ہوگا۔ الا یہ کہ معاملہ موقتاً کیا گیا ہو۔

اس موقع پر سرکاری ملازمتوں سے علیحدگی کے بعد ملنے والی' پنشن' اسی طرح مخصوص بنیادوں پر ملنے والے سرکاری وظائف وغیرہ کا ذہن میں خیال آتا ہے کہ کیا ان پر عوض لیا جاسکتا ہے۔ بظاہر تو وظائف سے دست برداری' کے مسئلہ کو دیکھتے ہوئے بطور دست برداری، اس کا جواز سمجھ میں آتا ہے اور اگر مولانا تقی صاحب کی تحریر وتنقیح کے مطابق اس کو دیکھا جائے کہ ایسی کسی بھی صورت میں متعینہ حق کو حاصل کرنے کے لیے عموماً بھاگ دوڑ اور اخراجات سے کام لینا پڑتا ہے اور کاغذات بنوانے پڑتے ہیں پھر انھیں کاغذات کی بنیاد پر حق کی وصولیابی ہوتی رہتی ہے اور ان کے بغیر وصولیابی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لیے صاحب حق سے معاملہ کرنے والا بھی ان کاغذات کے لینے پر مجبور ہے۔ کہ وہ ان کے ذریعہ ہی وہ مطلوبہ فائدہ حاصل کرسکتا ہے تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مختلف اشیاء کے لیے حاصل کردہ لائسنس کی طرح اس مخصوص کاغذ وسرٹیفکٹ کی حیثیت عرفی طور پر مال کی ہوگی۔ لہذا اس پر بیع کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ ایسے کاغذات کی ایک مدت کے بعد تجدید ہوتی ہے۔ اور اس پر اخراجات ہوتے ہیں۔

تو اس سلسلہ میں اس کا لحاظ کرنا ہوگا کہ معاملہ کرنے والے نے کاغذ میں درج مدت کے لیے معاملہ کیا ہے یا مطلق۔ اول صورت میں مدت پوری ہونے پر اصل صاحب حق کی طرف حق لوٹ جائے گا اور وہ کاغذ بنوائے گا اور اگر معاملہ مطلق ودائمی ہے تو پھر معاملہ کرنے والا ہی چونکہ اب اس سے فائدہ اٹھائے گا اس لیے تجدید کاغذات کے اخراجات وہی برداشت کرے گا۔

اسی طرح آجکل مختلف صورتوں میں حکومتوں کی طرف سے ٹھیکے ملتے ہیں، ان میں بھی ایک قسم کا عقد ہی ہوتا ہے، لہذا ٹھیکیداری کو بھی اسی قسم کے ذیل میں شمار کرکے اس پر عوض لینے کے جواز کو "پنشن" سے متعلق مذکور تفصیل کے مطابق اس پر عوض لینے کے جواز کو سوچا جاسکتا ہے، دست برداری کی حیثیت سے بھی اور ٹھیکیداری کے اسناد وغیرہ کا معاملہ ہو تو بیع کے طور پر بھی۔

نوٹ: (الف) حق نفقہ، وحق تمتع وحق وظیفہ پر عوض لینے کا جواز دست برداری کے طور پر ہی ہے، بیع درست نہیں ہے — البتہ جیسا کہ ذکر کیا گیا متعلقہ معاملے سے متعلق اگر کچھ کاغذات ضروری و درکار ہوں اور صاحب حق کے پاس موجود ہوں تو ان پر بیع کا معاملہ ہوسکتا ہے۔

(ب) "وظیفہ" کا جو عرفی مفہوم ہے کہ کسی ادارے، حکومت یا وقف کی طرف سے بغیر کسی عقد کے کسی دوسری بنیاد پر، کسی شخص کو کچھ دینا طے کر دیا جائے — اس کے مفہوم کے مطابق ایسے وظائف کو "حقوق عقد" کے تحت شمار نہیں کیا جاسکتا، میں نے محض مناسبۃً ذکر کردیا ہے۔

(ب) عقد سے متعلق حق

یعنی "حق خلو دار" اور عرفی زبان میں "پگڑی" گذشتہ سیمینار میں اس کے متعلق تجویز پاس ہوچکی ہے کہ اپنے حق سے دست برداری کی حیثیت سے اس کا جواز ہے خواہ مالک مکان و دوکان کرایہ دار سے لے یا کرایہ دار بابت معاملہ میں اس کے دینے کی وجہ سے دوسرے کرایہ دار یا خود مالک سے لے۔

۳ — حقوق ابتکار و تالیف

یعنی اپنی کسی ذہنی کوشش و کاوش سے دوسروں کو مادی فائدہ حاصل کرنے کا موقع دینے

کے مقابلہ میں عوض لینا خواہ وہ کسی ضرورت کی چیز کی ایجاد جیسے دوائیں، سائنسی اور آسائشی و آرائشی آلات واسباب یا کوئی تالیف وتصنیف۔

آجکل عام رجحان ان حقوق پر عوض لینے کے جواز کا ہے حتی کہ ہمارے اکابر علماء ہند و پاک میں بھی ایک طبقہ اس کا قائل ہے اور بہت سے قائلین حرمت نے اپنی رائے بدل دی ہے۔ مولانا تقی صاحب کے مضمون میں اس سلسلہ کے دلائل بھی آگئے ہیں اور شبہات کے جوابات بھی میری نظر میں اس سلسلہ کی سب سے مبسوط چیز "حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المقارن" نامی کتاب ہے۔ جس میں اسی عنوان سے سب سے مفصل، مبسوط اور مضبوط مقالہ شامل ہے جس کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ "ایجاد و تالیف" ایک قسم کی منفعت ہے اور اس کی حیثیت درخت کے پھل کی سی ہے۔ متقدمین اہل علم میں سے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اس کا منفعت ہونا تسلیم کیا ہے اور منافع پر معاوضہ بالاتفاق درست و جائز ہے۔ امام قرافی نے بھی اس کا "حق" ہونا ذکر کیا ہے اور عموماً کم از کم مذاہب ثلاثہ کے علماء حقوق پر بھی معاوضہ کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ خود امام قرافی نے "حق" ہونا تو تسلیم کیا ہے مگر حق مالی ہونے سے انکار کیا ہے۔ صاحب حق الابتکار نے ان کا تحقیقی جواب دیا ہے۔

مولانا تقی صاحب کے مضمون میں موجود یہ تفصیل وتصریح بھی اس سلسلہ میں لائق توجہ ہے کہ موجد و مولف کو اپنی ایجاد و تالیف کے بارے میں جو سبقت حاصل ہوتی ہے۔ شوافع وحنابلہ کے یہاں ایسی سبقت کے مقابلے میں، اگرچہ دینیات سے اس کا تعلق کیوں نہ ہو، عوض لیا جاسکتا ہے تنازلاً وتصالحاً تو وہ اس پر متفق ہیں اور دونوں مذاہب کے بعض حضرات بیع کو بھی درست قرار دیتے ہیں۔

حضرت تھانوی کی تصریح کے مطابق وظائف سے نزول کے جواز کی بنیاد، وظائف کا حصول مال کے لیے ذریعہ بننا ہے، کیوں نہ اسے یہاں بھی گوارا کر لیا جائے۔ جبکہ وظائف کا خارج میں کسی عین سے تعلق نہیں ہوتا اور ان حقوق کا تعلق 'اعیان' سے اتنا گہرا ہے کہ اعیان کے ذریعہ ہی ان کا علم اور دوسروں کو ان سے واقفیت ہوتی ہے اور اعیان کے واسطے ہی ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے حتی کہ خود صاحب حق بھی اعیان کو واسطہ بنائے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ خواہ جس صورت وشکل میں واسطہ بنانا پڑے۔

(الف) رہی یہ بات کہ یہ عوض بطور بیع ہوگا یا حق سے دست برداری کے طور پر، عمومی خیال تو اس سلسلہ میں بیع یا اجارہ کے انداز کا ہے۔ بالخصوص جبکہ حقوق ایجاد و تالیف "منفعت" قرار دے کر متعین کیا جائے۔ مذاہب ثلاثہ میں منافع کی بیع درست ہے اور اجارہ تو ہو ہی سکتا ہے۔ احقر کے خیال میں ان حقوق پر معاوضہ "حق سے دست برداری" کی حیثیت سے ہی درست ہے۔

(ب) اگر موجد و مؤلف کاغذ پر قلمبند کئے گئے "ذہنی خاکہ" پر معاملہ کرے یا اس سلسلہ کے آلات و متعلقات اور سرکاری کاغذات کا تو بلاشبہ "بطور بیع" بھی عوض لینا درست ہوگا بشرطیکہ بیع کی صحت کی قیود و شرائط کی رعایت کی جائے۔

۴— حقوق اسبقیت و اختصاص

ایسا کوئی حق دوسرے کی طرف بلا معاوضہ تو بالاتفاق منتقل کیا جا سکتا ہے۔ رہا معاوضہ کے ساتھ معاملہ، تو بطور دستبرداری اس کے جواز کی شوافع و حنابلہ نے تصریح کی ہے۔ اور بظاہر حنفیہ و مالکیہ کے یہاں بھی اس کی گنجائش نکلے گی اس لیے کہ دست برداری اگرچہ عوض لے کر ہو سب کے یہاں توسع رکھتی ہے، بعض حنابلہ و شوافع نے بیع کے جواز کو بھی ذکر کیا ہے۔ مگر راجح عدم جواز ہے۔

۵— حقوق عقوبت و انتقام

یعنی کسی شخص کے کسی جرم کی بنا پر جرم کے مطابق اس سے بدلہ لینے اور شریعت کی طرف سے اس کو سزا دلانے کا حق جبکہ اس کا جرم ثابت و ظاہر ہو چکا ہو اور سزا متعین ہو چکی ہو۔

ایسے حقوق پر بطور دست برداری معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔ بشرطیکہ حقوق العباد سے ان کا تعلق ہو اور اسی جہت کا غلبہ ہو، اس کے تحت حق قصاص، حق دیت اور حق تعزیر کو شمار کیا جاتا ہے —— اور قصاص و دیت عام ہے کہ جان سے متعلق ہو یا یہ کہ اعضاء سے بشرطیکہ اس میں قصاص کی اجازت ہو۔

ان حقوق پر بطور دست برداری عوض کا لینا درست ہے کہ آدمی طے شدہ عوض کے مقابلے

میں اصل حق کو چھوڑ دے جو کہ قصاص ہوتا ہے اور تعزیر کی صورت میں جو سزا تجویز کی جائے۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے یجوز الصلح عن التعزیر الذی ھو حق العبد لکن قال ابو حنیفۃ ان التعزیر الذی فیہ حق اللہ کقبلۃ الاجنبیۃ فالظاھر عدم صحۃ الصلح فیہ [۱]

اور در المختار میں ہے: وصح فی الجنایۃ العمد مطلقاً ولو فی نفس مع اقرار باکثر من الدیۃ او الارش او باقل لعدم الربا وفی الخطاء کذلک لا تصح الزیادۃ لان الدیۃ فی الخطاء مقدرۃ حتی لو صالح بغیر مقادیرھا صح کیفما کان۔ [۲]

۲۔ حقوق خصومت ودعوی

یعنی کسی شخص کی کسی حرکت کی بنا پر صاحب حق کو اسے عدالت میں لیجانے اور سزا دلوانے کا حق اسی طرح کسی امر کے دعویٰ کا حق، شق اول کے تحت چوری کا معاملہ عدالت میں لیجا کر سزا دلانا آتا ہے، اور شق دوم عام ہے۔ ان حقوق پر دست برداری کی حیثیت سے عوض لیا جا سکتا ہے، شق اول میں اس معاملہ کے تحت کو صاحب حق عوض لیکر معاملہ کو عدالت میں نہ لے جائے اور شق دوم میں اس بنیاد پر کہ مدعی عوض لیکر خاموش ہو جائے۔ بات کو آگے نہ بڑھائے یا یہ کہ مدعا علیہ سے قسم نہ کھلائے۔

'الموسوعۃ الفقہیہ' میں ہے: یصح الصلح عن حق الدعوی کحق الشفعۃ والشرب الا ماکان مخالفاً الشرع کدعوی الحد والنسب ولان الصلح فی الدعوی لافتداء الیمین وھو جائز۔ [۳]

مجلۃ الاحکام میں ہے: یصح الصلح باعطاء البدل لاجل الخلاص من الیمین فی دعوی الحقوق کدعوی الشرب والشفعۃ والمرور [۴] در مختار میں ہے وصح الصلح عن دعوی حق الشرب وحق الشفعۃ وحق وضع الجذوع علی الاصح والاصل انہ متی توجہت الیمین نحو الشخص فی ای حق کان فافتدی الیمین بدراھم جاز حتی فی دعوی التعزیر بخلاف دعوی حد ونسب۔ [۵]

اور شق دوم کو جو عام کہا گیا ہے تو مطلب اس عموم کا یہ ہے کہ یہ ان امور کو بھی شامل

---

[۱] الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۲، ص ۲۳۳ بحر الرائق ج ۷، ص ۲۳۳ وج ۵، ص ۵۵ والاشباہ ص ۲۰۰۔ [۲] رد المحتار ج ۵، ص ۳۸۲
[۳] ایضاً: ج ۳، ص ۲۴۳، [۴] ایضاً: ج ۲، ص ۳۸۱ ، مجلۃ الاحکام ص ۲۱۹، [۵] رد المحتار ج ۵، ص ۳۸۰۔

ہے کہ جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ اور اصلاً اس دفعہ کا حاصل کسی دعوی کے حق پر عوض کا معاملہ کرنا ہے جو کہ دونوں شقوں کو شامل ہے بایں معنی کہ مدعا علیہ بننے والا شخص یہ کہے کہ مجھ سے اتنا مال لے کر اس دعوی سے باز آجاؤ۔

۷۔۔۔۔ حقوق ملکیت

اس کے تحت حق وراثت، حق ولاء، حق وصیت (جس کا تعلق کسی غلام کی خدمت یا کسی جانور کی کسی منفعت سے ہو) حق رقیت (غلام کو غلام باقی رکھنے یا یوں کہیے کہ اپنی ملک میں باقی رکھنے کا حق) جیسے حقوق آتے ہیں۔ ان جیسے حقوق پر بطور تنازل و دست برداری عوض لینے کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

آخری صورت کے حق میں تو اس قسم کا معاملہ معروف بلکہ منصوص ہے جسے اصطلاح شریعت میں کتابت و مکاتبت، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پہلی تینوں صورتوں کے متعلق فقہاء نے تصریح کی ہے۔ جیسے کہ 'ولاء' کے حق میں بیع وہبہ کی نص میں ممانعت آئی ہے اسی پر حق وراثت کو قیاس کرلیا گیا ہے۔ ان تینوں صورتوں میں بطور تنازل کیا جانے والا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ حق ثابت و موکد ہوچکا ہو یعنی حق محض یا حق مجرد نہ ہو یعنی اسی وقت جبکہ اس سے وراثت ملتی ہے یا جس آزاد کردہ غلام کا ولاء حاصل ہوتا ہے۔ اس آزاد شخص یا غلام موصوف کی موت ہوچکی ہو۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے غلام یا جانور کی منفعت کے لیے کسی خاص شخص کے حق میں وصیت کی ہے جبکہ اس غلام وجانور کی رقبہ وذات کا مالک کوئی دوسرا ہوگا خواہ اس کا وارث یا جس کے لیے اس نے اس کی وصیت کی ہو۔ تو اس وصیت کرنے والے شخص کی موت کے بعد ہی صاحب حق ایسا معاملہ کرسکے گا۔

۸۔۔۔۔ حقوق تجارت

یعنی گڈول، ٹریڈ مارک، تجارتی لائسنس خواہ جس پیمانہ کا ہو۔

ایسی اشیاء پر عوض کے معاملہ کی مولانا مفتی صاحب نے کافی تفصیل فرمائی ہے۔ ان پر عوض کا معاملہ بطور تنازل درست ہے اور اس کے عصری لوازم، جدوجہد، اخراجات اور اسکے

بعد سندات، کی بنیاد پر ان اشیاء سے استفادہ، کو دیکھا جائے تو مولانا کی تصریح کے مطابق بطور بیع بھی معاملہ درست ہوگا۔

۹ــــ دیگر حقوق

گذر چکا ہے کہ مذاہب ثلاثہ میں حقوق پر معاوضہ لینے میں کافی توسع ہے بالخصوص حضرات مالکیہ کے نزدیک اور یہ کہ اس کے باوجود سب کے یہاں استثناءات ہیں، پیچھے جو حقوق ذکر کئے گئے۔ ان کے علاوہ بھی بعض حقوق پر معاوضہ کا تذکرہ ملتا ہے بلکہ الموسوعۃ الفقہیہ میں تو آیا ہے کہ مالکیہ تمام حقوق مجردہ پر عوض لینے کو جائز قرار دیتے ہیں[۱]۔ ایک موقع پر مذکور ہے کہ حق شفعہ اسی طرح بیوی کے لیے باری کا حق ان کے نزدیک اس پر عوض لیا جاسکتا ہے[۲] اسی طرح مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک حق حضانت پر عوض لیا جاسکتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ یہ بچے کا نہیں بلکہ حاضنہ پرورش کرنے والے کا حق ہے۔ موسوعہ میں ہی یہ بھی منقول ہے کہ حق شفعہ پر عوض کے جواز کی ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے اور یہ کہ ابن تیمیہ سے منقول ہے، وقیاس

المذهب جواز اخذ العوض عن سائر حقوق كحق القسم. وغیرہ[۴]

(۵)ــــ وہ حقوق جن پر عوض نہیں لیا جاسکتا

گذر چکا ہے کہ کم از کم احناف کے یہاں اس سلسلہ میں یہ ضابطہ معروف ہے کہ جن حقوق کی مشروعیت واعتبار میں ضرر ومضرت کا دفعیہ مقصود ہے ــــ جن کو 'حقوق مجردہ' سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ اور مولانا تقی صاحب نے ان کو حقوق ضروریہ کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ ان پر بیع یا تنازل کسی حیثیت سے عوض کا لینا درست نہیں ہے، ایسے حقوق حسب ذیل ہیں،

---

[۱] الموسوعۃ الفقہیہ، ج ۵، ص ۲۲۲، بحوالہ فتح العلی المالک، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۳۱۳

[۲] ایضاً، ج ۳، ص ۲۲۲، بحوالہ فتح العلی المالک، ج ۱، ص ۳۰۸ و ۳۱۳، منح الجلیل، ج ۲، ص ۱۸۱ و ج ۲، ص ۱۶۳

[۳] ایضاً، ج ۳، ص ۲۲۲ بحوالہ منح الجلیل، ج ۲، ص ۱۶۵، ورد المحتار، ج ۲، ص ۳۹۹

[۴] ایضاً بحوالہ شرح منتہی الارادات، ج ۲، ص ۲۲۹ و ج ۳، ص ۱۰۳

۱۔ حق شفعہ ۲۔ قسم الزوج (بیوی کے لیے باری کا حق) ۳۔ حق طلاق ۴۔ خیار مخیرہ۔
۵۔ حق حضانہ ۶۔ حق ولایت ۷۔ حق نسب ۸۔ خالص حقوق اللہ کے قبیل کے امور جیسے حد زنا، شراب نوشی یا قذف کی حد وغیرہ۔

بعض تصریحات گذر چکی ہیں، الموسوعۃ الفقہیہ میں ایک موقع پر آیا ہے: لا یجوز الاعتیاض عن حق اللہ سبحانہ وتعالیٰ کحد الزنی وشرب الخمر.[1] ولا یجوز الاعتیاض عن حق الغیر کحق الحضانۃ[2] نمبر ۱ سے ۴ تک کی بنا محض دفع ضرر پر ہے اور ۵ تا ۷ میں اس کے ساتھ اس کی رعایت ہے کہ: حق غیر کا یعنی بچہ کا ہوتا ہے جس میں اس قسم کے کسی معاملہ کی اہلیت نہیں ہوتی۔ حاصل یہ نکلتا ہے کہ ۱۔ حقوق اللہ ۲۔ حقوق غیر ۳۔ حقوق دفع مضرت نیز حقوق تملک پر عوض نہیں لیا جاسکتا[3] ان حقوق کا باہم مختلف ہونا ضروری نہیں محض تعبیر کا فرق بھی ہوتا ہے۔

لیکن پیچھے گذر چکا ہے کہ مالکیہ کے یہاں شفعہ وغیرہ جیسے حقوق مجردہ پر عوض لیا جاسکتا ہے اور 'حضانت' پر احناف کے یہاں بھی گنجائش ہے۔ اس لیے کہ حضانت بچہ کا نہیں بلکہ اس عورت کا حق ہے جس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ شامی نے حضانت کس کا حق ہے؟ اس کی کچھ تفصیل کی ہے۔ اور اس میں دو قول اور ترجیح میں اختلاف کے ذکر کے ساتھ تطبیق و توفیق بھی اختیار کی ہے۔[4]

نوٹ: (الف) گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کم از کم حنفیہ کے نزدیک بیع تو انھیں حقوق کی جائز ہے کہ جن کا محل کوئی عین ہے بایں طور کہ وہ عین اس کا ظرف ہے۔ اسی کے واسطے سے حق کا حصول یا استفادہ ہوتا ہے اور ظرف بننے والے عین کو بیچا جاسکتا ہے اور اس کے ساتھ ان حقوق کو بھی تبعاً بالاتفاق بیچا جاسکتا ہے۔

---

۱ الموسوعۃ الفقہیہ: ج ۵، ص ۲۳۱، بحوالہ ہدایہ، ج ۴، ص ۱۹۳ و کشاف القناع: ج ۳، ص ۳۰۰ و ۳۰۱

۲ ایضاً بحوالہ ہدایہ، ج ۲، ص ۱۹۳، والبحر الرائق: ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

۳ صاحب بدائع نے حق شفعہ پر عوض کے عدم جواز کی یہی بنا ذکر کی ہے۔ (بدائع ج ۵، ص ۲۱)

۴ رد المحتار: ج ۲، ص ۹۳۶

(ب) ثانیاً معاوضہ مذکورہ بالا حقوق کے علاوہ ایسے حقوق پر بھی لیا جا سکتا ہے کہ جو فی الجملہ حصول عین و مال کا ذریعہ ہوتے ہیں جیسے تمام حقوق ملکیت (ملکیت کے ثبوت کے بعد حقوق عقد، حقوق تجارت، حقوق ایجاد و تالیف، حقوق دیت وقصاص، اسی طرح ان حقوق پر کہ جن کے لیے کوئی عین محل وظرف ہو (اگر چہ اس عین کا بیچنا بالکل یا یہ کہ فی الوقت درست نہ ہو) یا یہ کہ صاحب حق اس کو نہ بیچ سکتا ہو جیسے حقوق اسبقیت وغیرہ اور ایسے حقوق کہ کسی عین کے واسطے سے ان کا حصول ہو مگر مادی صورت میں بلکہ نہیں بطور انتفاع فعلاً جیسے حق تمتع بالزوجہ، حقوق کے تحت فی الجملہ کی قید حق قصاص کے پیش نظر لگائی ہے کہ قصاص کے مواقع پر شریعت نے اس کے ساتھ ساتھ استقلالاً مال کی ایک خاص مقدار کے لینے و دینے کی صورتیں مشروع کی ہیں، صاحب حق قصاص کی جگہ اس متعین مقدار کو بھی لے سکتا ہے اور اس کے علاوہ اگر کچھ طے ہو جائے تو اس کو لے سکتا ہے۔

(ج) یہ ضروری نہیں ہے کہ جس حق پر عوض کا لینا درست ہو، عوض لے لینے پر وہ عوض دینے والے کی طرف منتقل ہو جاتے ہوں، بعض مواقع پر وہ ختم ہو جاتے ہیں، جیسے حق قصاص و حق تمتع بالزوجہ میں اور بعض صورتوں میں منتقل بھی ہوتے ہیں جیسے کہ حقوق ارتفاق وغیرہ

(و) حقوق اور معاوضہ ایک جائزہ

۱۔ وہ حقوق جن پر معاوضہ مطلقاً اور (بظاہر) بالاتفاق جائز نہیں

۱۔ حق نسب ۲۔ حق طلاق ۳۔ حق ولایت ۴۔ خیار مخیرہ

۲۔ وہ حقوق جن پر معاوضہ کے جواز کو ذکر کیا گیا ہے

۱۔ حق ولاء ۲۔ حق وراثت ۳۔ حق وصیت ۴۔ حق قصاص و دیت

۵۔ حق تمتع بالزوجہ ۶۔ حق قسم الزوج ۷۔ حق مرور ۸۔ حق شرب

۹۔ حق مجری ۱۰۔ حق مسیل ۱۱۔ حق جوار ۱۲۔ حق تعلی وعلو

۱۳۔ حق اسبقیت ۱۴۔ حق وظیفہ ۱۵۔ حق نفقہ ۱۶۔ حق خلو

۱۷۔ حق تجارت ۱۸۔ حق ایجاد ۱۹۔ حق تالیف ۲۰۔ حق حضانۃ
۲۱۔ حق شفعہ ۲۲۔ حق ارتفاق (غلام کو غلام و مملوک باقی رکھنے کا حق)

۳ — وہ حقوق جن پر عوض کا جواز اتفاقی ہے بشرطیکہ بطور تنازل ہو

۱۔ حق ولاء ۲۔ حق وراثت ۳۔ حق قصاص ۴۔ حق تمتع بالزوجہ

۴ — وہ حقوق جن کی بیع کو جائز کہا گیا ہے

۱۔ حق مرور ۲۔ حق شرب ۳۔ حق مجری ۴۔ حق تسییل ۵۔ حق علو
۶۔ حق جوار ۷۔ حق اسبقیت ۸۔ حق تجارت ۹۔ حق ایجاد ۱۰۔ حق تالیف

ان حقوق پر تنازل و دستبرداری کے طور پر معاوضہ کو جائز قرار دینے پر اب تقریباً اتفاق ہے جیسے کہ "حق وظیفہ" وغیرہ میں تنازل کے جواز کو مختار قرار دیا گیا ہے۔

۵ — وہ حقوق جن پر معاوضہ منصوص ہے

۱۔ حق قصاص —— ۲۔ حق تمتع بالزوجہ —— ۳۔ حق ارقاق ورق ——
سورۂ بقرہ آیت ۱۷۸ —— سورۂ بقرہ آیت ۲۲۹ —— سورۂ نور آیت ۳۳ ——

مذکورہ مواقع پر منصوص معاوضہ کی حیثیت تنازل کی ہے بیع کی نہیں، اسی لیے تنازل کیلئے اصل و بنیاد کے طور پر انھیں مسائل و مواقع کو ذکر کیا جاتا ہے۔

۶ — وہ حقوق جن پر جواز معاوضہ کو احناف نے اختیار کیا ہے

اتفاقاً یا ترجیحاً یا اختلافاً

فقرہ ۲ کے تحت مذکور حقوق میں سے ۹، ۲۱ کے علاوہ، البتہ حق اسبقیت کے حق میں جواز کو مولانا تقی صاحب نے اختصار ذکر کیا ہے اور حقوق تجارت و حقوق ایجاد و تالیف عصری امور میں سے ہیں اور عصری فقہاء نے ہی اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔

بیع حقوق

از ——— مولانا محمد نظام الدین رضوی، دار العلوم اشرفیہ مبارکپور، اعظم گڈھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لولیہ، والصلوٰۃ والسلام علیٰ نبیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وجندہ وحزبہ

بیع حقوق کے جواز، وعدم جواز کا مدار اس امر پر ہے کہ بیع کے تحقق کے لیے "مال" کا وجود ضروری ولابدی ہے، یا نہیں۔ اس لیے ہمیں سب سے پہلے یہ جستجو کرنا چاہیے کہ شریعت میں "بیع" کی حقیقت کیا ہے۔

بیع کی حقیقت ایک مال متقوم کے بدلے دوسرے مال متقوم کے لین دین کا وہ معاملہ جو فریقین کی باہمی رضامندی سے تجارت کی غرض سے وجود میں آئے — بیع ہے۔

فقہائے حنفیہ نے عامۂ کتب فقہ میں مبادلۃ المال بالمال یا اس کے ہم معنی الفاظ سے بیع کی حقیقت کا تعارف کرایا ہے، ہم نے اس کے ساتھ "متقوم" کے لفظ کا اضافہ اس لیے کیا ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے مال غیر متقوم کی بیع صحیح نہیں۔ وبطل بیع مال غیر متقوم ای غیر مباح الانتفاع بہ کخمر وخنزیر۔ (الدر المختار علیٰ هامش رد المحتار ج ۴، ص ۱۰۳)۔

ہدایہ میں ہے رکن البیع ہو مبادلۃ المال بالمال — حقیقۃ البیع ہو مبادلۃ المال بالمال — اھ ملتقطا۔ یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کا رکن اور اس کی حقیقت ہے۔ (ج ۳، ص ۴۳ باب البیع الفاسد)۔

یہاں سے واضح ہوا کہ بیع کے لیے مال کی شرط جوہری ہے اور یہ اس کی حقیقت میں رکن کی حیثیت سے داخل ہے۔

مال کتب فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے۔

(۱)

مال وہ عین ہے یا جوہر ہے جسے وقتِ حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جا سکے، جو لائق رغبت وقابلِ انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جا سکے۔

بحر وکشف کبیر میں ہے المال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار ج ۴، ص ۳) فتح القدیر میں ہے۔ المال عين يمكن احرازها وامساكها اھ (فتح مع الكفاية وغيرها ج ۶، ص ۴۳) دُرر نیز درمختار میں ہے المال مايجرى فيه البذل والمنع اھ (الدر على هامش الشامى ج ۴، ص ۱۰۰، باب البيع الفاسد)

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف راجح ومختار ہے جو بہت مشہور اور عامۂ کتب میں مذکور ہے۔ لیکن "عین" یعنی "مادی چیز" ہی کے ساتھ مال کا انحصار نہیں، بلکہ وہ حق بھی مال ہے جو "عینِ مذکور" سے متعلق ہو چنانچہ فقہائے کرام نے مال کی تعریف کے ساتھ یہ اضافہ بغیر کسی انکار وتزئیف کے درج کیا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اضافہ مذہب راجح کے موافق اور لائق قبول ہے۔ عنایہ شرح ہدایہ میں ہے ان محل البيع اما الاعيان التى هى أموال، أو حق يتعلق بها اھ (عناية على هامش الفتح والكفاية ج ۶، ص ۶۶) فتح القدیر میں ہے والمبيع لابد أن يكون أحدهما — أى مالا، أو حقا متعلقا بالمال اھ (ج ۶، ص ۴۳) وكذا فى رد المحتار، ناقلا عن الفتح من غير انكار۔ (ج ۴، ص ۱۰۱، باب البيع الفاسد)۔

اس تعریف کے لحاظ سے مال صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو "مادی" ہو، یا "مادی شے" سے متعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ حقوق ومنافع مادی شے نہیں، اب اگر وہ مادی شے سے متعلق بھی نہ ہوں تو انھیں مال، یا محلِ بیع نہیں قرار دیا جا سکتا جیسے حقِ تعلّی، حقِ قصاص، حقِ تصنیف، اور ان کے نظائر۔

(۲)

اس کے علاوہ ایک اور تعریف محررِ مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جو حقوق ومنافع سب کو عام ہے چنانچہ جامع الرموز میں ہے۔

المال ما ملكته من كل شئ كما فى القاموس، وكذا فى المغرب على ما روى عن محمد۔

مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد

رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔

"ملک" کا لفظ عین اور منفعت دونوں کو عام ہے اس لیے علامہ قہستانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:

وفیہ إشعار بأن المنفعۃ مال، والتحقیق علی ما فی الأصول أنہا لیست بمال فإنہ لا یدخر لوقت الحاجۃ اھ۔ (جامع الرموز للعلامۃ القہستانی ج ۲ ص ۲)۔

اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے۔ ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں کیونکہ وقت حاجت کے لیے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔

یہ تعریف حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن اس وسعت بیان کے باوجود خود یہ روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے اس لیے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے یا پورے ملک کی ضرورت بن جائے کہ جواز بیع کا حکم نہ دینے میں حرج و تنگی لازم آئے تو اس وقت ضرورت کے پورے دائرہ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہوگا اور ایسے حق یا منفعت کی بیع کی صحت کا فیصلہ سنا کر آسانی فراہم کی جائے گی جیسا کہ "دین یسر و سہل" کا یہی تقاضہ ہے۔ ہم اس کی مثال میں بجا طور پر "حق تعلی" کو پیش کر سکتے ہیں یعنی مکان کی چھت پر فضا میں مکان تعمیر کرنے، اور فضا سے انتفاع کا حق کہ بڑے شہروں میں جگہ کی تنگی کے باعث اس کی خرید و فروخت عام طور سے لوگوں کی ضرورت بن کر رہ گئی ہے اور اسے ناجائز قرار دینے میں بڑا حرج واقع ہوگا لہذا اس تعریف کی بنیاد پر حق تعلی، یا چھت کی فضاؤں کی منفعت کی بیع جائز ہوگی اور اس پر عمل فی الواقع مذہب کے حکم ضروری اور امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول معنوی پر عمل ہوگا اس بحث کی پوری تفصیل احقر کی کتاب "لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم" میں ہے۔

ادخار

اس لفظ کا معنی ہے جمع کرنا، باقی رکھنا، ذخیرہ کرنا۔ قربانی کے گوشت کے سلسلے میں حدیث پاک میں فرمایا گیا کلوا وادخروا۔ قرآن حکیم میں ہے تنبئکم بما تأکلون وما تدخرون فی بیوتکم اصحاب مائدہ کے متعلق فرمایا گیا امروا ان لا یدخروا لغد فادخروا۔ ان نصوص میں ادخار کا لفظ انہیں معانی میں مستعمل ہے جو اوپر درج ہیں۔

ہر شے کے لیے ادخار اس کے حال کے مناسب ہوگا لیکن بہر حال مال وہی چیز ہوگی

جو مادی ہو، یا مادی سے متعلق ہو کر بھی ظاہر مذہب ہے اور مذہب سے عدول بغیر ضرورت داعیہ یا عرف شائع کے جائز نہیں حقوق ادبیہ و تجاریہ نہ مال ہیں نہ مال سے متعلق ہیں، اور انھیں مال تسلیم کیے بغیر بھی ان کے عوض میں مال حاصل کیا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آرہی ہے اس لیے انھیں مال نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہاں اگر عرف شائع کا تحقق ہو جائے تو ان کی بیع جائز ہوگی۔

حق کے اقسام

حق کے مختلف اقسام ہیں جن میں بعض تو وہ ہیں جن کی بیع بھی جائز ہے، اور عوض لے کر ان سے دستبرداری بھی جائز ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بیع بھی ناجائز ہے اور عوض لے کر ان سے دستبرداری بھی ناجائز ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بیع تو ناجائز ہے لیکن عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ ان اقسام کا ایک اجمالی خاکہ یہ ہے:

حق اصل کے لحاظ سے ثابت و متحقق ہو، یا اصل کے لحاظ سے وہ ثابت نہ ہو بلکہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہو، پھر پہلی قسم کے حق کا تعلق یا تو مال عین سے ہوگا، یا نہیں ہوگا، اور مال عین سے تعلق کی صورت میں ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے کا صالح ہوگا، یا نہیں ہوگا۔ بظاہر یہ چھ اقسام ہیں۔ جنھیں اور اختصار کے ساتھ صرف چار قسموں میں منحصر کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ حق اصلی ہو، مال عین سے متعلق ہو، اور انتقال ملک کا صالح ہو۔
۲۔ حق اصلی ہو، مال عین سے متعلق بھی ہو لیکن انتقال ملک کا صالح نہ ہو۔
۳۔ حق اصلی ہو، لیکن مال عین سے متعلق نہ ہو۔
۴۔ حق کا ثبوت محض دفع ضرر کے لیے ہو، اصالۃً اس کا تحقق نہ ہو۔

ان کی قدرے وضاحت یہ ہے۔

حق کی پہلی قسم

حق اصالۃً ثابت ہو، مال عین سے متعلق ہو اور ساتھ ہی انتقال ملک کا صالح بھی ہو۔ جیسے حق مرور، حق شرب، حق تسییل۔

"حق مرور" یعنی راستے پر چلنے کا حق، "حق شرب" یعنی نالے سے پانی لینے کا حق "حق تسییل" یعنی پانی بہانے کا حق۔ یہ حقوق انسان کے لیے اصالۃً ثابت ہیں جن کا تعلق دو مثالوں میں زمین سے اور ایک مثال میں پانی سے ہے اور زمین و پانی دونوں مال عین

ہیں اور ساتھ ہی انتقالِ ملک کے صالح بھی ہیں۔ ان حقوق کی بیع اصالۃً جائز ہے (یہ الگ بات ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے کہیں عدمِ جواز کا حکم ہو جائے) اور ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری بھی جائز ہے۔

حقِ مرور کی بیع ایک روایت میں جائز ہے، اور ایک روایت میں ناجائز ہے۔ لیکن فقہائے متاخرین نے جواز کو اختیار فرمایا۔ تنویر الابصار و درمختار میں ہے۔

وصح بیع حق المرور تبعاً للارض بلاخلاف، ومقصوداً وحده فی روایة۔ وبه اخذ عامة المشائخ۔ شمنی۔ وفی اخری لا، وصححه ابو اللیث اھ ردالمحتار میں ہے (قوله وبه اخذ عامة المشائخ) قال السائحانی: وهو الصحیح، وعلیه الفتوی۔ مضمرات اھ۔

والفرق بینه وبین حق التعلی حیث لا یجوز هو ان حق المرور حق یتعلق برقبة الارض وهی مال هو عین فما یتعلق به له حکم العین، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء وهو لیس بعین مال اھ فتح۔ (ردالمحتار ج ۴ ص ۱۱۸ مکتبہ نعمانیہ)۔

حقِ شرب کی بیع کے متعلق بھی دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں مشائخ بلخ جواز کے قائل ہیں اور ان کے برخلاف مشائخ بخارا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس روایت کی توجیہ صاحب درمختار نے یہ فرمائی کہ حقِ شرب مال متقوم نہیں لیکن مشائخ بخارا اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ پانی کی مقدار مجہول ہے اور حقِ شرب اسی مجہول سے متعلق ہے۔ امام ابن الہمام اور علامہ اکمل الدین بابرتی رحمہما اللہ بھی اسی توجیہ کے قائل نظر آتے ہیں اور یہی بات قرینِ قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ حقِ شرب گو کہ حقیقت میں مال متقوم نہیں مگر مال متقوم سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے حکم میں ضرور ہے حتی کہ مشائخ بلخ بھی اسی توجیہ کے حامل ہیں لیکن تعامل کی وجہ سے وہ جہالت کو بے اثر قرار دیتے ہیں اور بیع کو جائز مانتے ہیں درمختار میں ہے۔ وکذا بیع الشرب، وظاهر الروایة فساده — ومحققه فی احیاء الموات، ردالمحتار میں ہے قال المصنف هناك: ولا یباع الشرب لانه لیس بمال متقوم فی ظاهر الروایة وعلیه الفتوی، ثم نقل عن شرح الوهبانیة ان بعضهم جوز بیعه، ثم قال: ویظهر الحکم بصحة بیعه اھ ط (ردالمحتار ج ۴ ص ۱۱۸ باب البیع الفاسد) فتح القدیر میں ہے اما اذا باع ارضاً مع شرب غیرها ففی صحته اختلاف المشائخ والصحیح انه لا یجوز مفرداً وجوزه مشائخ بلخ کابی بکر الاسکاف ومحمد بن سلمة لان اهل بلخ تعاملوا ذلك لحاجتهم الیه والقیاس

یترك بالتعامل اھ (فتح مع کفایۃ وغیرھا ج ۶، ص ۶۴، ۶۵) نیز اسی میں ہے ثم بتقدیر اسمہ حظا من الماء فھو مجھول المقدار فلا یجوز بیعہ وھذا وجہ منع مشائخ بخاری بیعہ مفردا۔ قالوا: وتعامل اھل بلدۃ لیس ھو التعامل الذی یترك بہ القیاس، بل ذلك تعامل اھل البلاد لیصیر اجماعًا کالاستصناع اھ (فتح ج ۶ ص ۶۵) عنایہ میں ہے وانہ لم یجز بیع الشرب وحدہ فی ظاھر الروایۃ للجھالۃ لا باعتبار انہ لیس بمال اھ (عنایۃ علی ھامش الفتح ج ۶، ص ۶۳)۔

ان عبارات سے بخوبی عیاں ہے کہ حق شرب مال ہے لیکن اس کی بیع اس وجہ سے ناجائز ہے کہ مبیع کی مقدار مجہول ہے جیسا کہ دوسرے اموال میں بھی اس جہالت کے باعث بیع ناجائز ہوتی ہے۔

حق تسییل کی بیع کے متعلق بھی یہی تقریر جاری ہوگی کہ وہ مال ہے مگر بوجہ جہالت اس کی بیع ناجائز ہے۔

حق کی دوسری قسم حق اصلی مال عین سے متعلق ہو مگر انتقال ملک کا صالح نہ ہو۔ جیسے حق ارث، کہ یہ اصالۃً ثابت ہے جس کا تعلق بالعموم[۱] مال عین سے ہے مگر یہ حق مخصوص افراد کو مخصوص صفت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے جسے خرید کر حاصل نہیں کیا جا سکتا، یا بیع کے ذریعہ یہ حق دوسرے کو منتقل نہیں ہو سکتا اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے۔ اور جیسے حق ولاء، کہ اس کا تعلق آزاد کردہ غلام کے مال عین سے ہے لیکن یہ انتقال ملک کا صالح نہیں اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں اس حق کی بیع سے منع فرمایا گیا۔ ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نھی عن بیع الولاء وھبتہ (مسلم شریف)

البتہ ورثہ سے کچھ مال لے کر اس حق سے دستبرداری جائز ہے اسے فقہ کی اصطلاح میں تخارج کہا جاتا ہے۔

حق کی تیسری قسم حق اصلی ہو، مگر مال عین سے متعلق نہ ہو۔ جیسے حق قصاص، حق تعلّی، حق تصنیف، حق طباعت، حق ایجاد وغیرہ۔ یہ حقوق اصالۃً ثابت

---

[۱] "بالعموم" کی قید اس لیے لگائی کہ اس حق کا تعلق بسا اوقات مال غیر عین سے بھی ہوتا ہے جیسے حق خیار تعیین۔ یہ حق غبن کا خطرہ دور کرنے کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ ۱۲

ہیں، ایسا نہیں کہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ان کو ثابت مان لیا گیا ہو ان کی بیع ناجائز ہے مگر عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ خود قرآن حکیم نے حق قصاص کے بدلے میں مال لے کر اس سے دستبرداری کی اجازت دی ہے۔ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (س البقرة: ۲۰ آیہ ۱۷۸)۔

ان حقوق کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ یہ نہ مال ہیں اور نہ ہی مال عین سے متعلق۔ البتہ ان کی بیع کے سلسلے میں مسلمانوں کا تعامل ہو جائے تو جواز کا حکم ہوگا جیسے حق تعلی (یعنی چھت پر دوسری، تیسری منزل بنانے کا حق) کہ بڑے شہروں میں اس کی بیع کا عام رواج ہوگیا ہے جس میں عوام و خواص سبھی شامل ہیں اور یہ آج انسانی معاشرہ کی اہم ترین ضرورت بھی ہے اس لیے اس حقیر کی ناقص رائے میں اب اس کی بیع کے جواز کا حکم ہونا چاہیے، خاص کر اس صورت میں کہ بیع کی ایک تعریف (گو وہ ضعیف سہی) اسے شامل ہے۔ والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة (رسائل ابن عابدين ج ۲، ص ۱۲۵) لا يفتى ولا يعمل إلا بقول الإمام الأعظم ولا يعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة (بحر)۔

عرف کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول جائز ہے

یہاں پر یہ بات واضح رہے کہ ظاہر مذہب سے عدول کے لیے تعامل عام ضروری نہیں ہے بلکہ تعامل خاص بھی کافی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اگر تعامل عام ہوگا تو سب کے لیے عدول جائز ہوگا ورنہ جہاں جہاں کا تعامل ہوگا صرف وہیں کے لوگوں کے لیے عدول جائز ہوگا چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں: فان قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف وإن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما في القسم الأول وهو ما خالف فيه العرف والنص الشرعي. قلت: لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص. وحاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عامًا أو خاصًا، فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط. ولهذا قال العلامة السيد الحموي في حاشيته على الأشباه ما نصه: قوله: "الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص" يفهم منه أن الحكم

الخاص يثبت بالعرف الخاص اھ (رسائل ابن عابدين ج ۲ ص ۱۳۱، ۱۳۲ - رسالـــــہ نشر العرف)۔

فهذه النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وان خالف النصوص عليه في كتب المذهب، مالم يخالف النص الشرعي كما قدمناه۔ (ايضاً ج ۲ ص ۱۳۳)۔

واما العرف الخاص اذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوىٰ في الفروع التي ذكرناها، وغيرها، وشمل العرف الخاص القديم، والعادث كالعرف العام اھ (ايضاً ج ۲ ص ۱۳۳)۔

اعلم ان كلا من العرف العام والخاص انما يعتبر اذا كان شائعاً بين اهله يعرفه جميعهم ـــــ فكل منهما لا يكون عاماً تبنى الاحكام عليه حتى يكون شائعاً مستفيضاً بين جميع اهله اھ ملخصاً (ايضاً ج ۲ ص ۱۳۳)۔

حقوق ادبیہ حقوق ادبیہ کے مال قرار دیئے جانے کا مسئلہ محل نظر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اچھے مصنفین کے نام، اچھے مطابع کے نام، اچھے سامانوں کے نام، اچھی کمپنیوں کے نام، مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، ٹریڈ مارک یہ سب آمدنی کا بہترین ذریعہ ہیں، اور ان ناموں، مخصوص علامتوں کے سبب اشیاء کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے اور اسی فائدہ کے لیے ان ناموں اور علامتوں کو رجسٹرڈ کرا کے اپنے لیے محفوظ بھی کرایا جاتا ہے لیکن ان سب کے باوجود ان ناموں، علامتوں، ٹریڈ مارک، یا بلفظ دیگر مختلف اشخاص اور اداروں کے حقوق کو مال کی حیثیت دینے میں تامل ہے کیونکہ مال کی حقیقت مذہب میں متعین کر دی گئی ہے کہ وہ مادی ہے، یا مادی سے متعلق۔ اور یہ حقوق نہ مادی ہیں، اور نہ ہی مادی سے ان کا تعلق ہے۔

ان حقوق کی دو چیزوں سے مشابہت ہے۔

ایک تو مال سے کہ ذریعہ آمدنی ہونے میں یہ مال کے جیسے ہیں۔ معمولی گھڑی کا نام ایچ، ایم، ٹی رکھ دیا جائے تو اس کی قیمت بڑھ کر ایچ، ایم، ٹی کے مساوی ہو جائے گی اچھی کمپنی کے نام پر کوئی چیز تیار کی جائے تو وہ فوراً بازار میں اپنا مقام بنالے گی بلاشبہ یہ نام ہی کا کرشمہ ہے جس نے مثلاً پچاس روپے کی چیز کو سو روپے کی بنا دیا، یا نہ پوچھے جانے والے سامان کو بازار میں عمدہ سامانوں کے ہم دوش و ہم پلہ کر دیا۔

ان حقوق کی دوسری مشابہت اوصاف سے ہے کہ اوصاف بھی آمدنی کا ذریعہ اور قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتے ہیں۔ ہم اس کی وضاحت کے لیے یہاں فتاویٰ رضویہ کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

ومن البين عند كل من ورد ولو عابر سبيل مشروع الشرع الجليل، او منهل العقل السليم ان الشئ التافهة جدا ربما يعرض له ما يجعله اغلى من الوف امثاله وربما اشتريت جارية بمائتي الف، او اكثر، ولا يرغب في اخرى بثلثين درهما مع ان الاوصاف لا قسط لها من الثمن حتى الاطراف مالم تصر مقصودة بالاتلاف فما هي الا ثمن الذات زادته الاوصاف لزيادة الرغبات. أرأيتك ان كانت ورقة كاغذ فيها علم نفيس عجيب، نادر غريب وكان رجل يطلبه ويعرف قدره فاشتراها بعشرة آلاف، هل فيه من خلاف، كلا بل حلال طيب بنص القرآن والاجماع، من دون نكير ونزاع. قال تعالى: الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فهذه العشرة الالاف ماهي ثمن المكتوب فانه لا مالية له اصلا كما نص عليه في الهداية وسائر الكتب المعللة وهذا نصها: ولا قطع في سرقة المصحف وان كان عليه حلية لانه لا مالية له. على اعتبار المكتوب. واحرازه لاجله لا للجلد، والاوراق، والحلية وانما هي توابع، ولا في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال، الا دفاتر الحساب لان ما فيها لا يقصد بالاخذ فكان المقصود الكواغذ اھ ملتقطا.

فتبين ان الورقة الواحدة هي التي بلغ ثمنها لما فيها عشرة آلاف الخ.

(فتاوی رضویة ج ۷، ص ۱۳۱، ۱۳۲ - رسالة كفل الفقيه الفاهم).

ہر شخص کہ شرع مطہر یا عقل سلیم کے گھاٹ گزرا ہے اگرچہ راہ چلتا ہوا، اس پر روشن ہے کہ ایک نہایت حقیر چیز میں کوئی ایسا وصف لگ جاتا ہے جو اسے اس جیسی ہزاروں چیزوں سے بیش بہا کر دیتا ہے اور بارہا ایک کنیز دو لاکھ روپے اور اس سے زائد کو خریدی گئی، اور دوسری کو کوئی تیس روپے کو نہیں پوچھتا حالانکہ اوصاف کے لیے ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں یہاں تک کہ ہاتھ پاؤں جب تک کہ بالقصد ہلاک کیے جائیں ان کے لیے بھی ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ تو وہ ذات ہی کا ثمن ہے جسے رغبتیں بڑھنے کے سبب اوصاف نے بڑھا دیا۔ بھلا بتاؤ تو کہ ایک ورق کاغذ

ہو جس میں ایک علم نفیس، عجیب و غریب و نادر ہو اور ایک شخص اس علم کا طلب گار ہو اور اس کی قدر جانتا ہو وہ اس ورق کو دس ہزار میں خرید لے تو کیا اس میں کوئی غلط بات ہے۔ ہرگز نہیں، بلکہ جائز و واجب ہے۔ اس پر قرآن عظیم ناطق اور بلا نکیر و منازعت اجماع قائم ہے۔ رب عزوجل فرماتا ہے "مگر یہ کہ کوئی سودا تمہارے آپس کی خوشی کا ہو" اور یہ دس ہزار واقعی لکھے ہوئے علم کی قیمت نہیں کہ وہ تو مال کے قبیل سے ہی نہیں جیسا کہ ہدایہ اور باقی ان تمام کتب میں تصریح ہے جن میں مسائل مع دلائل مذکور ہیں۔ اور یہ ہدایہ کی عبارت ہے "قرآن مجید چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اگرچہ اس پر سونا چڑھا ہو، اس لیے کہ لکھے ہوئے کے اعتبار سے تو وہ از قبیل مال ہی نہیں۔ ورا ... اس کا محفوظ رکھنا اس مکتوب ہی کی غرض سے ہے، نہ کہ جلد اور ورقوں اور نقوش زر کے لیے، یہ چیزیں تو تابع ہیں۔ اور کسی قسم کے دفتر کی چوری میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کہ ان سے مقصود وہ ہے جو ان میں لکھا ہے اور وہ مال نہیں۔ مگر حساب کی بہیاں کہ ان میں جو لکھا ہے وہ دوسرے کے کام کا نہیں ہوتا جو اس کا لینا مقصود ہو، تو صرف کاغذ ہی مقصود ہے ___ تو واضح ہو گیا کہ ایک ورق کاغذ کی قیمت اس کی تحریر کے باعث دس ہزار کو پہنچ گئی۔

اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ یہ "حقوق" "اموال" اور "اوصاف" میں مشابہت کے لحاظ سے کس سے زیادہ قریب ہیں تاکہ ان کی شرعی حیثیت متعین کی جا سکے۔

ظاہر ہے کہ ان حقوق اور اموال میں حقیقت کے لحاظ سے بڑا فرق ہے کہ مال تو مادی چیز کو کہتے ہیں اور یہ حقوق خالص غیر مادی ہیں۔ اس کے برخلاف ان حقوق کا اوصاف سے بڑا گہرا ربط ہے کہ اوصاف حقیقت کے لحاظ سے اشیاء کے توابع ہوتے ہیں اور یہ حقوق بھی توابع ہی ہیں تو اموال کے بہ نسبت اوصاف سے ان کی مشابہت بہت زیادہ قریب ہے لہٰذا یہ حقوق مال نہ ہوں گے بلکہ اوصاف کے ہم جنس قرار پائیں گے اور ان کی بیع و فروخت ناجائز ہونا درست ہوگی۔ اور اموال سے ظاہری مشابہت کی وجہ سے یہ حکم ہوگا کہ ان حقوق میں دوسرے اشخاص کو بے اجازت تصرف ناجائز اور اس سے احتراز واجب ہے جیسا کہ دوسرے کے مال میں بے اجازت تصرف ناجائز اور اس سے احتراز واجب ہوتا ہے۔ (والتصرف في مال الغير حرام فيجب التحرز عنه۔ الهداية ج ۳ ص ۵۹ باب المرابحة)

لہ۔ [illegible] ج [illegible] ص ۱۲۹۲ [illegible] الحقوق [illegible]

اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ حقوق کی یہ قسم جو مال عین سے متعلق نہیں شرعی نقطۂ نظر سے مال کے زمرے میں نہیں آتی اس لیے ان کی خرید و فروخت نا جائز ہے مگر یہ حقوق سورج کی کرن یا ہوا کا جھونکا نہیں کہ اس سے جو چاہے فائدہ اٹھائے بلکہ معنوی طور پر یہ کچھ اشخاص اور اداروں کے ساتھ مالک کی حیثیت سے وابستہ ہیں لہٰذا بغیر حقداروں کی اجازت کے دوسروں کو ان حقوق میں تصرف کرنا حرام و گناہ ہے تو ایک مصنف کی کتاب دوسرے کو چھاپنے کی اور مخصوص تجارتی اداروں کی علامتیں دوسروں کو اپنی تجارت میں استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ کسی فرد، یا ادارہ کے لیے ان حقوق کا محفوظ ہونا ظاہر کر دیا گیا ہو۔ اب خواہ رجسٹرڈ بھی کرایا گیا ہو، یا نہ کرایا گیا ہو بہر حال غیر کا تصرف نا جائز ہوگا۔ رجسٹرڈ ہونے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد پر قانونی چارہ جوئی میں مدد ملے گی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حق والے حقوق کو اپنے استعمال میں لانے کے سوا ان سے اب کوئی فائدہ اٹھا ہی نہیں سکتے۔ بلکہ اب بھی ان کے لیے انتفاع کی دو صورتیں ہیں۔

(الف) یہ کہ بالخصوص مصنف اپنی تصنیف کا مسودہ اور موجد اپنی ایجاد کردہ چیز دوسرے کے ہاتھ بیچ دے یہ صورت جائز ہے کہ دام کے عوض میں مال کی بیع ہے۔

(ب) یہ کہ یہ تمام حق والے خریدار سے بیچنے کے بجائے جتنا چاہیں دام وصول کرلیں اور اپنے حق سے دستبردار ہو جائیں — یہاں یہ بات واضح رہے کہ اگر حالات کا صحیح جائزہ لینے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ حقوق ادبیہ، و علامات تجاریہ کی خرید و فروخت پر عوام و خواص کا تعامل ہو چکا ہے تو ان حقوق کی بیع بھی جائز ہوگی۔

مال کے بدلے حق سے دستبرداری کا ضابطہ

اوپر جن حقوق اصلیہ کا ذکر ہوا ہے خواہ ان کی بیع جائز ہو یا نا جائز ان سب کے عوض میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز و درست ہے۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو حق اصالۃً ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے، اور جو حق محض کسی ضرر کو دور کرنے کے لیے ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر دستبرداری جائز نہیں ہے کیونکہ جب صاحب حق مال لے کر اُن سے دستبرداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملنے پر کوئی ضرر نہیں ہے چونکہ اسے یہ حق ضرر ہی کی وجہ

سے ملا تھا جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لیے حق ثابت ہی نہیں ہوا پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دستبردار ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو پڑوسی کو اصالۃً اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں کیونکہ مالکِ مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق۔ لیکن یہ ہونے والا نیا مالک مکان پڑوسی کے لیے برا ثابت ہو سکتا ہے تو شریعت نے اس ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیع کا معاملہ ختم کرا کے اس طے شدہ دام پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے "حق شفعہ" کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص خریدار کی پیشکش پر، یا خود سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضامند ہو جائے تو یہ ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لیے ضرر کا باعث نہیں لہٰذا اس کے لیے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا تو اس سے دستبرداری کا بہانہ کر کے مال لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ یہی حال خیارِ تخییر و خیارِ بلوغ کا بھی ہے کہ شوہر نے عورت کو اپنے آپ طلاق دے کر نکاح کی پابندی سے رہا کر لینے کا اختیار دیا تو اسے شوہر کی طرف سے پائے جانے والے ضرر کو دور کرنے کے لیے یہ حق ملا۔ یا نابالغ نابالغہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے کر دیا تو اس کی شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لیے بالغ ہونے کے وقت اسے رد کر دینے کا حق انھیں ملا تو اگر یہ مال لے کر صلح کرنا چاہیں تو ناجائز ہوگا۔ ہاں جو حق اصالۃً ثابت ہیں جیسا کہ گزشتہ اوراق میں ان کی بہت سی مثالیں گزریں تو وہ حق دستبرداری کے لیے رضامندی کا مظاہرہ کرنے سے کالعدم نہ ہوں گے بلکہ حسبِ سابق باقی ہی رہیں گے لہٰذا ان سے دستبرداری کے عوض میں مال لینا جائز ہوگا اس مسئلے کی پوری تفصیل شامی باب البیع میں ہے ہم یہاں اس کے چند اقتباس پیش کرتے ہیں:

وذکر البیری عند قول الاشباہ: "وینبغی انہ لو نزل لہ وقبض المبلغ، ثم اراد الرجوع علیہ لایملک ذلک" فقال: ای علی وجہ اسقاط الحق الحاقالہ بالوصیۃ بالخدمۃ والصلح عن الالف علی خمس مائۃ فانھم قالوا: یجوز اخذ العوض علی وجہ الاسقاط للحق۔

ویؤیدہ ما فی خزانۃ الاکمل: وان مات العبد الموصی بخدمتہ بعد ما قبض الموصی لہ بدل الصلح فھو جائز الخ فیہ دلالۃ علی انہ لا رجوع علی النازل،

وهذا الوجه هو الذي يطمئن به القلب اھ كلام البيري. ثم استشكل ذلك بما مرّ من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فانه يمنع جواز الأخذ هنا۔ ثم قال: وللقائل ان يقول: هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر وذلك حق فيه صلة ولا جامع بينهما، فافترقا وهو الذي يظهر الخ وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضي علم انه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئا، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له اصالة فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله مامرّ عن الاشباه من حق القصاص، والنكاح، والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه. ولا يخفى ان صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة لا على وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة وحق القصاص ومابعده اولى من الحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه. وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة، وللبحث فيها مجال وان كان الاظهر فيها ماقلنا۔ (شامی ج ۴، ص ۱۵)۔

"مسئلہ اعتیاض عن الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی ومختار جماہیر فحول، ومختار بعد ول صحت وقبول ہے، اور وہی بنگاہ اعتبار و ملاحظہ نظائر ان شاء اللہ تعالیٰ اظہر۔ اگرچہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل وگراں ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ج ۷، ص ۱۴۳)۔

حق کی چوتھی قسم

حق کا ثبوت محض دفع ضرر کے لیے ہو، اصالۃً اس کا ثبوت نہ ہو۔ اس حق کی نہ بیع جائز ہے، اور نہ ہی اس سے دستبرداری کے لیے مال لینا جائز ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر آئے اس حق سے مال لے کر دستبرداری دلیل رضا ہے اور اس صورت میں دستبردار ہونے والے کے لیے قطعی طور پر یہ حق ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور بیع کی صحت کے لیے تو رضامندی لازمی شرط ہے إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ تو بیع کی صورت میں بھی یہ حق ثابت نہ ہوگا، بلفظ دیگر حق معدوم رہے گا اور معدوم کی

بیع باطل۔

علاوہ ازیں یہ حق بھی دیگر حقوق کی طرح سے مال نہیں، اور ساتھ ہی یہ مال عین سے متعلق بھی نہیں کیونکہ "دفع ضرر" شرعاً، عرفاً کسی بھی طرح مال کی فہرست میں نہیں آتا پس اگر شفیع، مخیرہ، بالغ، بالغہ وغیرہ کے لیے رضامندی کی صورت میں بھی بالفرض یہ حق ثابت رہتا تو بھی اس کی بیع صحیح ہونے کے لیے جواز کی قطعی کوئی راہ نہ تھی۔ هذا ما عندي. فان يك صحيحا فمن الله والا فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريان. جل جلاله وصلى الله تعالى عليه وسلم.

خلاصۂ جواب

۱۔ بیع کے تحقق کے لیے "مال" کا وجود "رکن" کی حیثیت سے لازمی ہے۔

۲۔ "مال" وہی شے ہوگی جو مادی ہو، یا مادی سے متعلق ہو۔

۳۔ حق تعلی اور حقوق ادبیہ وتجاریہ مال نہیں ہیں۔

۴۔ حق تعلی کی بیع بڑے شہروں میں دو وجہ سے جائز ہے۔

(الف) اس کی بیع بڑے شہروں میں زندگی کی ناگزیر ضرورت بن چکی ہے۔

(ب) اس کی بیع کا بڑے شہروں میں عرف عام ہو چکا ہے۔

اور ضرورت وعرف دونوں اصل مذہب سے عدول کے قوی داعیہ ہیں۔

۵۔ حقوق ادبیہ وحقوق تجاریہ کی بیع کے سلسلے میں تعامل کا ثبوت فراہم ہو جائے تو جواز کا حکم ہوگا۔

۶۔ جو حقوق محض دفع ضرر کے لیے ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا مختار ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے اقوی۔

۷۔ حقوق اصلیہ سے دستبرداری کے عوض میں بھی مال لینا جائز ہے۔

مال کی حقیقت اور منافع کی مالیت

کا

مختصر جائزہ

از ۔ ——— مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی

مال کی حقیقت اور اس کی تعریف کے بارے میں پہلی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے کتاب وسنت میں مال کی کوئی متعین تعریف نہیں کی ہے بلکہ عربی زبان میں استعمال ہونے والے بہت سے الفاظ کی طرح کتاب وسنت میں لفظ مال کو بھی اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے جو مفہوم عربی زبان وادب میں مروج تھا، دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مال اصطلاحات شرعیہ میں سے نہیں ہے یعنی قرآن پاک اور احادیث نبویہ میں لفظ مال کو کسی ایسے مفہوم کے لیے مخصوص طور پر استعمال نہیں کیا گیا ہے جو اس کے لغوی مفہوم سے علاحدہ ہو، بلکہ نزول قرآن کے زمانہ میں مال جس معنی ومفہوم میں استعمال ہوتا تھا کتاب وسنت میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

"مال" ایک ایسا لفظ ہے جس کا استعمال ہر انسان روزمرہ بار بار کرتا ہے اور اس کے ذہن میں اس کا ایک واضح تصور پایا جاتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مال بدیہی حقیقتوں میں سے ہے اور تمام بدیہی حقیقتوں کا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ جب انھیں علمی اور فنی اصطلاحات کی زنجیروں میں جکڑ کر اصحاب فن ایک خاص دائرہ میں محدود کرنا چاہتے ہیں تو وہ بدیہی حقیقت نظری معلوم ہونے لگتی ہے، سورج جو ایک واضح ترین بدیہی حقیقت ہے اور جس کا مشاہدہ ہر شخص روزانہ مسلسل کرتا ہے، اگر اس کی جامع ومانع تعریف کا مسئلہ اٹھایا جائے تو شاید سب سے بڑا اختلافی مسئلہ بن جائے، کسی بھی ایک تعریف پر اہل علم متفق نہ

ہو سکیں، کچھ اسی سے ملتا جلتا معاملہ "مال" کا بھی ہے، مال بھی اس دنیا کی ایک بدیہی حقیقت ہے۔ کمسن بچوں اور کم عقل انسانوں کے ذہنوں میں بھی اس کا تصور موجود ہے، لیکن جب ہم مال کی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ کی زنجیروں میں اسیر کرنا چاہتے ہیں تو مختلف تعریفات سامنے آتی ہیں، اگر ہم لفظ "مال" کی لغوی حقیقت پر غور کریں تو اس سے اس مسئلہ کی گرہ کشائی ہوتی ہے۔ مال کی لغوی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: "المال ما يميل اليه الطبع" (مال وہ شے ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو) طبیعت کے میلان سے یہ مراد نہیں ہے کہ طبیعت میں اسے کھانے یا اسے استعمال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ انسانی طبیعت اپنے ذاتی استعمال کے لیے یا کسی بھی طور سے اس سے نفع حاصل ہونے کی امید کی بنا پر جس کی طرف راغب ہو اور اس پر اپنا قبضہ قائم کرنا چاہتی ہو، مثلاً بہت سی دوائیں اور بے مزہ چیزیں اس معنی میں تو انسان کو مرغوب نہیں ہیں کہ انسان ان کے استعمال کی طرف راغب ہو بلکہ اس اعتبار سے انسان کو ان سے سخت نفرت اور وحشت ہوتی ہے لیکن چونکہ انسان کو اس بات کی توقع ہوتی ہے کہ انھیں فروخت کر کے وہ قیمت حاصل کر سکتا ہے اور اس قیمت سے اپنی ضروریات اور مطلوبہ چیزیں مہیا کر سکتا ہے، اس لیے انسان ان تلخ اور بے مزہ دواؤں کو مال تصور کر کے اس کی حفاظت کرتا ہے اور اس پر اپنا قبضہ قائم رکھنا چاہتا ہے۔

بہرحال مال ہونے کے لیے میلان طبع کا پایا جانا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلہ میں ہر شخص کے انفرادی میلان طبع کا اعتبار ہوگا یا سماج کے عمومی میلان طبع کا۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص کے انفرادی میلان طبع کا اعتبار کیا جائے تو ہر ایک کے نزدیک مال کی فہرست دوسرے سے مختلف ہوگی، اس لیے علامہ شامی کا یہ بیان بہت ہی حقیقت پسندانہ معلوم ہوتا ہے کہ "المالية تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم" (مالیت تمام لوگوں کے مال بنانے سے یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے)

علامہ شامی کے اس بیان میں بعض لوگوں سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک دو افراد جس چیز کو مال سمجھنے لگیں وہ مال ہو جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ سماج کے کسی مخصوص طبقے یا مخصوص گروہ کے مال بنانے سے بھی مالیت ثابت ہو جاتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے کا دارومدار تمام تر عرف پر ہے۔ یعنی لوگ، سماج یا حاج

کا کوئی مخصوص طبقہ جس چیز کو مال گردانتا ہو اور اس کی طرف میلان طبع رکھتا ہو وہ چیز مال کہلاتی ہے۔ مختلف مذاہب فقہیہ سے تعلق رکھنے والے فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات منکشف ہوتی ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

"لا یقع اسم المال الا علی ماله قیمة یباع بها وتلزم متلفه وان قلت وما لا یطرحه الناس" (الاشباه والنظائر ص ۲۹۰)۔

مال ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کی قیمت ہو، قیمت کے بدلے اس کی فروختگی ہو تی ہو اور اسے تلف کرنے والے کے ذمہ قیمت لازم ہوتی ہو اگرچہ قیمت معمولی ہو اور جسے لوگ پھینکا نہ کرتے ہوں۔

علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں:

"المراد بالمال ما یمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضهم" (رد المحتار ج ۴ ص ۱۰۱)

مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اسے وقت ضرورت کے لیے اندوختہ کیا جا سکتا ہو، مالیت تمام لوگوں یا بعض افراد کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے۔

کسی بھی چیز کی طرف انسان کی طبیعت کا میلان اس کے منافع کی بنا پر ہوتا ہے، اس لیے جس چیز میں بھی منفعت پائی جاتی ہے اور اس منفعت کا ادراک انسانوں کو ہو جاتا ہے، اس کی طرف طبیعتوں کا میلان بھی ہو جاتا ہے۔ اشیاء دراصل اپنے منافع ہی کی وجہ سے انسانوں کو مطلوب ہوا کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں امام عزالدین بن عبد السلام کا یہ جملہ بہت ہی فکر انگیز ہے "ان المنافع هی المقصود الاظهر من جمیع الاموال" (منافع ہی تمام اموال سے اصل مقصود ہوا کرتے ہیں) بہت سے فقہاء نے مالیت کا دار و مدار ہی منفعت پر رکھا ہے۔ بعض فقہاء حنابلہ نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے "المال ما فیه منفعة مباحة لغیر حاجة او ضرورة" (الاقناع ج ۲ ص ۵۹) اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مالیت کا دار و مدار سماج میں اس چیز کے مال قرار دیئے جانے پر ہے اور سماج میں مال قرار دیا جانا اس چیز کی منفعت کی بنا پر ہوتا ہے، جب معاشرہ کسی چیز میں منفعت محسوس کرتا ہے، لوگوں میں اس کی طلب بڑھ جاتی ہے، اور لوگ اسے حاصل کرنے اور اپنے قبضہ میں لانے کے لیے سرمایہ خرچ کرتے ہیں، اس طرح اس چیز کی لین دین اور خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے۔

جب مالیت کا دار و مدار عرف پر ٹھہرا تو یہ بات یقینی ہو گئی کہ مال کی فہرست ہر زمانہ

ہر ملک میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہے ایک زمانہ میں کوئی چیز غیر منفعت بخش تصور کی جاتی ہو، یا فراوانی کے ساتھ اس کے فراہم ہونے کی وجہ سے قیمت دے کر لوگ اسے خریدنے پر تیار نہیں ہوتے لیکن وہی چیز دوسرے وقت میں یا دوسرے ملک میں انتہائی قیمتی تصور کی جاتی ہے۔ اور روپیہ پیسہ دے کر اسے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جاتا ہے، مثلاً قدیم زمانہ میں لکڑیاں اتنی فراوانی کے ساتھ مہیا تھیں کہ انسان جب چاہتا جس مقدار میں چاہتا لکڑیاں مہیا کر لیتا، لکڑی حاصل کرنے کے لیے نہ تو سرمایہ خرچ کرنے کی ضرورت تھی، اور نہ ہی لوگ معمولی قسم کی لکڑیاں ایک دوسرے کو مفت دینے میں بخل سے کام لیتے تھے، لیکن آج کل معمولی لکڑی انتہائی قیمتی ہو گئی ہے اور کوئی شخص مفت میں کسی کو لکڑی دینے پر آمادہ نہیں ہے۔ اسی طرح ابھی ماضی قریب تک مٹی کی خرید و فروخت کا تصور بھی کیا جانا ممکن نہیں تھا لیکن اب مٹی قیمتی مال تصور کی جاتی ہے اور لوگ بڑی بڑی قیمیں دے کر مختلف مقاصد سے مٹی حاصل کرتے ہیں، اس لیے آج کے عرف میں مٹی بھی گراں قیمت مال بن چکی ہے اس لیے مال کی کوئی ایسی فہرست تیار کرنا جو ہر ملک اور ہر زمانہ میں یکساں ہو ممکن نہیں۔

فقہاء احناف نے مال کی جو تعریفات کی ہیں ان کا جائزہ لینے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے یہاں حقیقت مال میں دو بنیادی عناصر شامل ہیں۔ (۱) اس چیز کی طرف میلانِ طبع کا پایا جانا اور اس کا قابل انتفاع ہونا۔ (۲) اس کا قابلِ ادخار ہونا یعنی اس چیز کا اس حال میں ہونا کہ انسان وقت ضرورت کے لیے اسے ذخیرہ کر سکے، اور منتفع ہو سکے، فقہاء احناف کی مختلف تعریفات کو دیکھ کر مال کے یہ دو عناصر سمجھ میں آتے ہیں، صاحب کشاف اصطلاحات الفنون میں لکھتے ہیں: "المال عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع" (ج ۳، ص ۱۳۰۱)۔ (فقہاء کے نزدیک مال وہ موجود چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل و منع (دینا نہ دینا) جاری ہو)۔ علامہ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: "المراد بالمال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة" (رد المحتار ۴/۵۰۱) احناف کے نزدیک مال کے جو یہ دو عناصر بیان کیے گئے ہیں ان میں سے پہلا عنصر تو دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی تسلیم شدہ ہے، مالیت کے لیے اس چیز کا قابل انتفاع ہونا اور قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے اس چیز کی طرف میلانِ طبع

کا پایا جانا تعبیر اور اصطلاح کے فرق کے ساتھ تمام فقہاء کے یہاں موجود ہے' لیکن جہاں تک دوسرے عنصر کا سوال ہے وہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے' جمہور فقہاء کے نزدیک قابل ادخار ہونا مال کے لیے بنیادی شرط نہیں ہے بلکہ منافع بھی ان حضرات کے نزدیک بظاہر قابل ادخار نہ ہونے کے باوجود مال قرار دیئے جاتے ہیں' قابل ادخار ہونے کی شرط کی بنا پر فقہاء احناف کے نزدیک مال کے لیے عینیت یعنی اس کا مادی اور محسوس ہونے کی شرط پیدا ہوتی ہے' اس شرط کی بنا پر فقہاء احناف منافع اور حقوق کو مال نہیں قرار دیتے' کیونکہ یہ دونوں چیزیں غیر محسوس اور معنوی ہیں' اجارہ میں منافع کی جو بیع ہوتی ہے اسے بھی فقہاء احناف استحسان کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ قیاس کے اعتبار سے اسے جائز نہیں ہونا چاہیے چنانچہ ملک العلماء کاسانی لکھتے ہیں:

"فالاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابوبكر الاصم انها لا تجوز والقياس ماقاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز اضافة البيع الى مايوجد في المستقبل كاضافة البيع الى اعيان تو جد في المستقبل فاذا لا سبيل الى تجويزها باعتبار الحال ولا باعتبار المآل فلا جواز لها رأسا لكنا استحسنا الجواز بالكتاب العزيز والسنة والاجماع" (۴/۱۷۳)۔

اجارہ عام فقہاء کے نزدیک جائز ہے' ابوبکر اصم کے نزدیک جائز نہیں ہے' قیاس کا تقاضا وہی ہے جو ابوبکر اصم نے کہا ہے' کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع فی الحال معدوم ہیں اور معدوم چیز قابل بیع نہیں ہوتی اس لیے مستقبل میں جو منافع حاصل ہوں گے ان کی طرف بیع کی نسبت جائز نہیں ہونی چاہیے' جس طرح ان محسوس مادی اشیاء کی طرف بیع کی نسبت درست نہیں ہوتی جو آئندہ حاصل ہوں گی' اس لیے حال اور مآل کسی اعتبار سے منافع کی بیع کو جائز قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں ہے لیکن ہم نے کتاب' سنت' اجماع کی بنا پر استحسانا اجارہ کو جائز کہا۔

مال کی حقیقت میں عینیت یعنی محسوس مادی چیز کا ہونا شامل ہے یا نہیں' یہ ہمیشہ سے ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے' اس سلسلہ میں کسی فریق کے پاس کتاب وسنت کے ایسے واضح دلائل نہیں ہیں جن کی بنا پر اس اختلاف کا قطعی فیصلہ ہو سکے' فقہاء احناف نے اس سلسلہ میں زیادہ تر عربی زبان کے استعمالات سے استدلال کیا ہے' لیکن اہل لغت کی تصریحات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کے یہاں بھی اس باب میں اختلاف

پایا جاتا ہے، اس لیے میرا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ہمیں فقہ حنفی کی روشنی میں ایک دوسرے زاویۂ نظر سے غور و خوض کرنا چاہیے۔ حقوق و منافع کا مال اور قابل بیع ہونا ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے اس کا شمار منصوص فیہ مسائل میں نہیں ہے، اور مجتہد فیہ مسائل میں فقہاء احناف کے نزدیک عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے، یعنی اگر عرف کا مقابلہ قیاس سے ہو تو قیاس کو ترک کر کے عرف کو اختیار کیا جائے گا۔ حتی کہ علامہ شامیؒ نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو ترک کر دیا جائے گا۔

"اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الاول واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناءً على ما كان في زمنه لعلمهم بانه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به اخذاً من قواعد مذهبه." (مجموعة رسائل ابن عابدين ۲/۱۲۳)۔

فقہی مسائل یا تو صریح نص (قرآن و سنت) سے ثابت ہوں گے، یہ پہلی صورت ہے یا فقہی مسائل قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوں گے، اس دوسری قسم کے مسائل میں سے بہت سے مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے، اگر وہ مجتہد اس نئے عرف کے زمانہ میں موجود ہوتا تو اس کی رائے اپنی رائے کے برخلاف ہوتی، اسی لیے فقہاء نے اجتہاد کی ایک شرط یہ بتائی ہے کہ انسان لوگوں کی عادات کی واقفیت رکھتا ہو، کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اس زمانہ کے لوگوں کا عرف تبدیل ہو چکا ہوتا ہے یا کوئی "ضرورت پیدا ہو جاتی ہے یا اس دور کے لوگوں میں بگاڑ آچکا ہوتا ہے اور پہلا حکم باقی رکھنے میں لوگوں کے لیے مشقت اور ضرر لازم آتا ہے اور شریعت کے ان قواعد کی مخالفت ہوتی ہے جو تخفیف و تیسیر اور دفع ضرر

و مصادر پر مبنی ہیں تاکہ دنیا کا نظام کامل صورت میں اور مستحکم طور پر باقی رہے۔ اسی لیے آپ دیکھیں گے کہ مسلک حنفی کے فقہاء نے بہت سے مسائل میں مسلک حنفی کے قواعد کی روشنی میں امام صاحبؒ کی تصریحات سے اختلاف کیا ہے کیونکہ امام مجتہد نے اپنے دور کے عرف کی بنیاد پر وہ احکام بیان کیے تھے۔ لہٰذا امام صاحب اگر اس زمانہ میں ہوتے تو وہی بات فرماتے جو بعد کے فقہاء نے کہی ہے۔

فقہ حنفی کے اس اصول کے اعتبار سے میرا خیال یہ ہے کہ جن منافع اور حقوق کو پورا سماج یا سماج کا کوئی خاص حصہ دولت تصور کر کے اس کا لین دین کرتا ہے اور معاشرہ میں اس کی خرید و فروخت کا رواج ہے اسے مال قرار دے کر خرید و فروخت اور دستبرداری کے قابل قرار دینا چاہیے، بشرطیکہ اسمیں نہ تو کھلا ہوا استحصال ہو، نہ جہالت مفضی الی النزاع ہو اور نہ ہی غرر پایا جاتا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت کی شرط لازمی شرط نہیں ہے، اگر عرف میں کسی غیر مادی چیز یا منفعت کو مال گردانا جاتا ہے اور بالمعاوضہ اس کا لین دین معاشرہ میں رائج ہو تو اگر اس میں دوسرے شرعی مفاسد نہ ہوں تو اسے مال قرار دے کر شرعاً اس کی بیع جائز قرار دی جانی چاہیے۔ جہاں تک مال کے لیے قابل ذخیرہ ہونے کی شرط کا تعلق ہے، اسے فقہاء احناف کے نزدیک شرط قرار دیا جانا اس بنیاد پر ہے کہ خریدار کے لیے اس پر قبضہ کرنا اور اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو سکے، لہٰذا اس شرط کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشیاء کے قابل ذخیرہ ہونے کا مطلب اس کی اپنی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے لیا جائے گا۔ قابل ذخیرہ ہونے کی کوئی مخصوص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف میں اس چیز کے ذخیرہ کرنے کا جو طریقہ مروج ہو اس کا اعتبار ہوگا۔ عہد حاضر کے سائنسی ترقیات کی بنا پر بہت سی وہ چیزیں اور بہت سے وہ منافع اور حقوق جو زمانہ ماضی میں ذخیرہ کرنے کے قابل نہیں تھے اور ان پر قبض و دخل کا تصور بھی ذہنوں میں نہیں آتا تھا وہ اس دور میں قابل ذخیرہ ہو گئے ہیں، اس دور میں جس چیز کو ادبی حقوق یا حق ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے وہ سب کے سب کسی نہ کسی شکل میں قابل ذخیرہ ہو گئے ہیں۔ اس لیے باقاعدہ ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور انھیں انتہائی قیمتی مال تصور کیا جاتا ہے۔

مال کی حقیقت اور بیع حقوق کا مسئلہ

از ———— مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی مظفر پوری رکن مجمع الفقہ الاسلامی الہند

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا ومولانا محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین، اما بعد:

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے تمام شعبہائے حیات کو شامل اور حاوی ہے، حیات انسانی کا کوئی ایسا گوشہ نہیں ہے جس میں انسانیت کی رہنمائی کیلئے اسلام کی ہدایات موجود نہ ہوں، عبادات ہوں یا معاملات، اخلاقیات ہوں یا سماجیات، اقتصادیات ہوں یا معاشیات، ہر میدان ہر شعبہ میں فقہ اسلامی انسانوں کی قیادت وسیادت کے فرائض انجام دیتے ہوئے نظر آتی ہے۔

فقہ اسلامی کا کمال یہ بھی ہے کہ وہ ہر زمانہ، ہر وقت اور ہر مکان اور حالات میں یکساں طور پر انسانیت کی رہنمائی کرتی ہے۔ زمانہ کی برق رفتاری اور بدلتے ہوئے حالات میں بھی اس کی قیادت برقرار رہتی ہے۔

زمانہ نبوت ورسالت میں جیسے جیسے حالات وواقعات پیش آتے، اسی کے مطابق خداوند کی طرف سے احکام نازل کر دیے جاتے، اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احکام کی تعبیر وتشریح بیان فرما دیتے۔ فقہ اسلامی کو سب سے پہلی سرپرستی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حاصل رہی اور آپ بذات خود اس کے بال وپر سنوارنے میں مشغول رہے، آپ کے وصال کے بعد فقہائے صحابہ فقہ اسلامی کے سرپرست قرار پائے۔ صحابہ کے حالات کی ورق گردانی سے واضح ہوتا ہے کہ جب ان کے سامنے کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا جس کا صراحتہ تذکرہ قرآن وحدیث میں نہ ہوتا تو فقہائے صحابہ قرآن وحدیث کے اصول وضوابط کی روشنی میں اس خاص واقعہ اور جزئیہ کی تطبیق کرتے، صحابہ کے بعد فقہائے تابعین حوادث الفتاوی، نئی نئی جزئیات کی تطبیق اصول اسلام کی روشنی میں کرتے رہے، فقہ اسلامی کے گیسوئے دراز کے سنوارنے اور جدید مسائل کے حل کے لیے امام الائمہ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت علیہ الرحمہ

نے اپنے زمانہ کے فقہاء، تابعین، محدثین عظام، ماہرین لغت اور ادباء پر مشتمل ایک کمیٹی کی تشکیل دی تھی جس کے شرکاء کی تعداد دو ہزار بتائی جاتی ہے۔

موجودہ دور میں سائنس و ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی، نئی نئی ایجادات و اختراعات نے لامحدود مسائل پیدا کردیئے ہیں جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا۔ وقت اور بدلتے ہوئے حالات کا تقاضہ یہ ہے کہ علماء و فقہاء سر جوڑ کر بیٹھیں اور بدلتے ہوئے حالات میں فقہ اسلامی کی تطبیق و تشکیل کا فریضہ انجام دیکر امت مسلمہ کو موجودہ بحران سے نجات دیں۔ اسی کی ایک کامیاب کوشش موجودہ فقہی سیمینار ہے جس میں نت نئے مسائل و اختراعات کا شرعی حل تلاش کرنے کے لیے علماء، فقہاء اور دانشور حضرات ایک ساتھ بیٹھ کر غور و خوض کرتے ہیں۔ خدا کرے یہ طریقہ تا دیر قائم رہے اور امت مسلمہ اس سے فیضیاب ہوتی رہے۔

اس تیسرے فقہی سیمنار میں ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ:

تبادلہ اور خرید و فروخت کی حقیقت شرعی و عرفی کیا ہے؟ مال کسے کہا جاتا ہے؟ مال کا اطلاق صرف مادی اشیاء اور اعیان پر ہوتا ہے یا مال حقوق و منافع کو بھی شامل ہے؟ خرید و فروخت صرف مادی اشیاء کی ہو سکتی ہے یا حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شئی ماضی میں "متقوم" اور "مال" نہ سمجھی جاتی رہی ہو مگر اس دور میں وہی شئی متقوم اور مال ہو۔ یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو رہے ہیں۔ ان سوالات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز بنانے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم بیع کی حقیقت اور مال کی اصلیت پر غائرانہ نظر ڈالیں۔

بیع کی لغوی تحقیق

لغت میں ایک شئی سے دوسری شئی کے تبادلہ کو "بیع" کہا جاتا ہے، چاہے مال کا تبادلہ مال سے ہو یا غیر مال سے۔ عبداللہ بن محمود الموصلی الحنفی (م ۶۸۳ھ) نے بیع کی لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"البیع فی اللغۃ: مطلق المبادلۃ، وکذالک الشراء، سواء کانت فی مال او غیرہ"[1]

درمختار میں ہے: ھو لغۃ: مقابلۃ شئی بشئی مالا او لا۔[2] اور درالمنتقی میں لکھا ہے:۔

"تملیک شئی بشئی سواء کان مالا او لا"[3] یعنی ایک چیز کے ذریعہ دوسری چیز کا مالک بنانا لغۃً

---

[1] الاختیار لتعلیل المختار ۲/۲۔ (۲) درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/۵۰۱، دار الفکر۔ (۳) درالمنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۳

بیع ہے چاہے یہ تملیک مال کی ہو یا غیر مال کی۔ علامہ ابن الہمام نے فخر الاسلام کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ "لغت میں مبادلۃ المال بالمال کو "بیع کہا جاتا ہے (۱) المجموع شرح المہذب للنووی میں "مقابلۃ المال بالمال" کو لغۃً مال قرار دیا ہے"۔ (۲) ابن شہاب الرملی نے "مقابلۃ شیئ بشیئ" کو لغۃً مال کہا ہے"۔

(۳) بیع کی لغوی حقیقت میں بھی علماء مختلف الخیال ہیں، جیسا کہ اوپر گزرا۔ بعض علماء مطلق "تبادلہ" کو لغۃً بیع کہتے ہیں۔ چاہے مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہو، یا غیر مال کے ساتھ۔ اور بعض علماء تبادلہ کو مال کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی اگر ایک مال دے کر دوسرے مال کا تبادلہ کیا جائے (مبیع اور ثمن دونوں مال ہوں) تو اسے لغوی اعتبار سے بیع کہا جائے گا۔ اگر غیر مال کا تبادلہ کیا جائے تو اسے بیع نہیں کہا جائے گا۔

بیع کی شرعی حقیقت

بیع کی لغوی حقیقت ہی کی طرح بیع کی شرعی اور اصطلاحی حقیقت کے بارے میں بھی علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں، ایک ہی مسلک کے علماء کے درمیان بھی بیع کی حقیقت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

بیع کی حقیقت کے بارے میں حنفی نقطۂ نظر

(۱) بعض فقہائے احناف نے بیع کی تعریف میں "شیئ مرغوب فیہ" کا ذکر کیا ہے، یعنی ان حضرات کے نزدیک "شیئ مرغوب فیہ" کے ذریعہ "شیئ مرغوب فیہ" کے تبادلہ کا نام بیع ہے صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی اور صاحب درمختار علاء الدین حصکفی سے بیع کی یہی تعریف منقول ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وشرعاً مبادلة شئ مرغوب فيه بمثله على وجه مفيد" (۴) شیئ مرغوب فیہ کا شیئ مرغوب فیہ کے ذریعہ مفید طریقہ پر تبادلہ کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے۔ علامہ کاسانی سے بیع کی تعریف میں یہ الفاظ منقول ہیں:

---

(۱) فتح القدیر ۵/۴۵۵ط: میمنیہ مصر، (۲) المجموع ۹/۱۴۹ط: دار الفکر، (۳) نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۱

(۴) درمختار علی ہامش رد المحتار ۴/۵۰۲

"وھی مبادلۃ شئی مرغوب بشئی مرغوب"(۱) شئی مرغوب کے ذریعہ شئی مرغوب کا تبادلہ بیع ہے"۔ شئی مرغوب سے کیا مراد ہے؟ . . . بیع کی تعریف میں سب سے پہلے علامہ کاسانی ہی نے "شئی مرغوب" کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کی تقلید میں صاحب درمختار نے اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔ دیگر علماء احناف نے شئی مرغوب فیہ کے تبادلے کے بجائے "مبادلۃ المال بالمال" کو بیع قرار دیا ہے۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا علامہ کاسانی اور صاحب درمختار کے نزدیک بیع میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ شئی جو مرغوب فیہ ہو، اس کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں بیع کی تعریف حقوق و منافع کو بھی شامل ہوگی، مگر ایسا نہیں ہے۔ جن حضرات نے بیع کی تعریف "مبادلۃ شئی مرغوب بشئی مرغوب" کے ذریعہ کی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بھی "شئی مرغوب" سے مراد مال ہی ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی جن سے مذکورہ بالا تعریف منقول ہے۔ بدائع الصنائع ہی میں شرائط معقود علیہ کے ذیل میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"لان البیع مبادلۃ المال بالمال (۲)

اسی طرح صاحب درمنتقی نے شرح ملتقی الابحر میں صراحت کی ہے کہ "شئی مرغوب" سے مراد مال ہے (۳) اور علامہ ابن عابدین شامی نے صاحب درمختار کے قول "مرغوب فیہ" کے تحت لکھا ہے۔

"ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال" (۴)

لیکن ان حضرات کے نزدیک شئی مرغوب سے مال مراد ہے۔ لہذا یہ تعریف ان فقہاء کی تعریف کے موافق ہوگئی جنہوں نے بیع کی تعریف میں مال کی شرط لگائی ہے۔

مذکورہ بالا تعریف پر نقد

مذکورہ بالا تعریف میں شئی مرغوب فیہ کے ذریعہ شئی مرغوب فیہ کے تبادلہ کو شرعاً بیع قرار دیا گیا ہے اور "مرغوب فیہ" سے مراد وہ شئی ہے جس کی طرف کل یا بعض لوگوں کا میلان قلب اور ان کی رغبت ہو۔ خواہ وہ شئی شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ خمر (شراب) کی بیع کرے تو اسے جائز ہونا چاہیے کیونکہ بہر حال خمر شئی مرغوب فیہ ہے۔ ایک طبقہ کا اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۹۸/۹ ط: مطبعۃ الامام قاہرہ۔ (۲) حوالہ بالا ۳۰۰۰/۹۔ (۳) عربی مقالہ مولانا محمد تقی عثمانی صفحہ ۱۵ (۴) رد المحتار ۵۰۲/۴

کی طرف میلانِ قلب ہے۔ مگر اس کے باوجود فقہا اس کی تصریح کرتے ہیں کہ "خمر" مال نہیں ہے۔ اگر اس کی بیع کسی مسلمان کے ہاتھ کی گئی تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ السید احمد الطحطاوی صاحب درمختار کی تعریف (مبادلة شئ مرغوب فيه بمثله) پر نقض کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ويرد على هٰذا التعريف بيع الخمر من متعاطيه المسلم وقد صرح في المحيط انه ليس بمال وانه لا ينعقد عليه العقد" اور صاحب کنز کی تعریف کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے۔

"فالاولىٰ ما ذكره حافظ الدين في الكنز من قوله: هو مبادلة المال بالمال بالتراضي

(۲) بعض فقہا نے "تملیک المال بالمال" کو شرعاً بیع قرار دیا ہے۔ صاحب در المنتقیٰ اور صاحب مجمع الانہر کی یہی رائے ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بیع کی تعریف میں "تراضی" کی قید ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب در المنتقیٰ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"وشرعاً (مبادلة مال) اى تمليك المال كما في الدراية (بمال)" یعنی مال کے ذریعہ مال کی تملیک کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں بھی۔ (مبادلہ مال بمال) کو شرعاً بیع قرار دیا ہے۔[۳]

(۳) تراضی کی قید

علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر، صاحب کفایہ، صاحب شرح عنایہ اور صاحب کنز نے بیع کی تعریف میں "مبادلة المال بالمال" کے ساتھ "تراضی" کی قید بھی لگائی ہے۔ چنانچہ صاحب شرح عنایہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"والبيع في اللغة: تمليك المال بالمال وزيد عليه في الشرع فقيل هو مبادلة المال بالمال بالتراضي بطريق الاكتساب"[۴] بیع لغت میں تملیک المال بالمال کا نام ہے، اور شریعت میں اس پر اضافہ کر کے کہا گیا کہ "رضامندی کے ساتھ بطریق اکتساب مال کا تبادلہ مال کے ذریعہ بیع ہے۔

اور صاحب کفایہ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي (۵)

۱۔ حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ۳/۳ (۲) در المنتقیٰ علی ہامش مجمع الانہر ۲/۳ (۳) مجمع الانہر ۲/۳ (۴) شرح عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۵/۴۵۲۔ ۴۵۵۔ (۵) کفایہ مع فتح القدیر ۵/۴۵۲

محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ باعتبار لغت بھی بیع کی تعریف میں "تراضی" کی قید ملحوظ ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ زید نے اپنے غلام کو فروخت کیا تو باعتبار لغت وعرف بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اپنی رضامندی سے غلام کا "ثمن" سے تبادلہ کیا ہے۔ غصب کے ذریعہ کسی کے مال کو لینے اور کسی شخص کو بغیر رضامندی کے کوئی چیز دینے کو اہل لغت "بیع" سے تعبیر نہیں کرتے ہیں۔

"والذی یظهر ان التراضی لا بد منه ایضاً لغةً فانه لا یفهم من "باعه" وباع زید عبده الا انه استبدل به بالتراضی" وان الاخذ غصبا واعطاء شئ آخر من غیر تراض لا یقول فیه اهل اللغة باعه"۔[1]

شارح کنز علامہ فخر الدین الزیلعی کا خیال ہے کہ بیع کی تعریف میں "تراضی" کی قید کا لحاظ ضروری ہے اور تراضی کی قید کے ساتھ بیع کا مقید ہونا خود آیت قرآنی: "الا ان تکون تجارة عن تراض" سے ثابت ہے چنانچہ علامہ زیلعی صاحب کنز کی عبارت (مبادلة المال بالمال بالتراضی) کے تحت قمطراز ہیں۔

"هذا فی الشرع وفی اللغة هو مطلق المبادلة من غیر تقیید بالتراضی" وکونه مقیدا به ثبت شرعاً بقوله تعالی: "الا ان تکون تجارة عن تراض"۔[2]

بیع کی راجح تعریف

(۴) راقم الحروف کے نزدیک بیع کی مذکورہ بالا جملہ تعریفات جامع اور مانع نہیں ہیں۔ یہ تمام تعریفات ہر قسم کے مال کو شامل وعام ہیں، چاہے وہ شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو اور چاہے وہ مال متقوم ہو یا غیر متقوم ــــ نیز ان تعریفات کی رو سے ایک ذمی (دار الاسلام کا غیر مسلم باشندہ) کے لیے مسلمان سے خمر کی بیع درست قرار پاتی ہے۔ حالانکہ شریعت اسلامی صرف ان ہی اموال کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتی ہے جو متقوم اور شرعاً مباح الانتفاع ہیں۔ ان تعریفات کے مقابلہ میں "صاحب الاختیار لتعلیل المختار" کی تعریف زیادہ جامع اور ہر قسم کے نقض واعتراض سے محفوظ ہے۔

چنانچہ بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مبادلة المال المنتفع بالمال المتقوم تملیکاً وتملکاً"۔[3]

۱۔ فتح القدیر ۵/۲۵۵

۲۔ تبیین الحقائق ۴/۲، ط: مکتبہ امدادیہ ملتان

۳۔ الاختیار لتعلیل المختار لابن محمود الموصلی ۲/۳

کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے:—

بیع کی مذکورہ بالا تعریف فقہائے حنفیہ سے منقول ہیں — یہ حضرات بیع کی تعریف میں مال کی شرط کو ضروری اور جوہری قرار دیتے ہیں — اور انہیں چیزوں کی خرید و فروخت کے جواز کے قائل ہیں جو شرعاً "مال ہیں غیر اموال کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی درمختار کی عبارت "مرغوب فیہ" کے تحت لکھا ہے۔

"ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس' وھو المال' ولھذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانھا لیست بمال۔"(۱)

یعنی مرغوب فیہ سے مراد وہ شئی ہے جس کی طرف نفس کی رغبت ہو اور وہ مال ہے اور اسی وجہ سے شارح نے تراب (مٹی) میتہ (مردار) دم (خون) سے احتراز کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔ اور درمختار میں ہے:۔

"خرج غیر مرغوب کتراب ومیتہ ودم۔"(۲) یعنی مرغوب فیہ کی قید سے غیر مرغوب مثلاً مٹی مردار اور خون نکل گیا۔ نیز حنفیہ کے نزدیک مال صرف اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ بھی بیع کی تعریف میں "مال" کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مگر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال عام ہے اعیان و منافع کو۔ شافعیہ کے نزدیک بیع کی تعریف "بیع منفعت علی سبیل التابید" کو بھی شامل ہے۔ اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی بیع اعیان و منافع دونوں کے تبادلہ کا نام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ابن عرفہ کی تعریف کے مطابق بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ منافع کو شامل نہیں ہے البتہ بعض حقوق و منافع کی بیع کا جواز مالکیہ سے ثابت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مسلک اس سلسلہ میں حسب ذیل ہے۔

بیع کی حقیقت کے بارے میں شافعیہ کا نقطۂ نظر:—

شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ نووی نے "المجموع شرح المہذب" میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔
"واما حقیقۃ البیع فی اللغۃ فھو مقابلۃ المال بالمال اونحوہ وتملیکا"(۳) یعنی لغت میں "تبادلہ مال بالمال"

۱۔ رد المحتار ۴ / ۵۰۲

۲۔ در المختار علی ہامش الطحطاوی ۳ / ۳ ط: دار المعرفۃ بیروت

۳ المجموع شرح المہذب مع تکملہ ۹ / ۱۴۹ ط دار الفکر

کو بیع کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں تبادلۂ مال بالمال یا اس کے مثل کے تبادلہ کو تملیکاً بیع کہا جاتا ہے۔ اس تعریف میں "نحوہ" کا لفظ غیر مال مثلاً منفعت اور حق وغیرہ کو شامل ہے۔

ابن شہاب الرملی نے بیع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:۔

"هو لغة مقابلة شئ بشئ وشرعا عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الآتي لاستفادة ملك عين او منفعة مؤبدة" (۱) لغت میں ایک شئ کے تبادلہ کو دوسری شئ کے ذریعہ بیع کہتے ہیں اور شرعاً بیع ایسا عقد ہے جو آنے والی شرطوں کے ساتھ تبادلہ مال بالمال کو شامل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ملک عین یا منفعت موبدہ سے استفادہ کیا جائے یعنی اگر مادی اور عینی شئ سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت میں اس عین پر بیع کے ذریعہ ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اگر منفعت موبدہ کی بیع کی جائے تو اس پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس ملکیت کے نتیجہ میں اس سے استفادہ و انتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے۔

علامہ شربینی خطیب نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:۔

"عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التابيد" (۲)

یعنی بیع ایک ایسے مالی معاوضہ کا نام ہے جو ملک عین یا منفعت علی التابید کا فائدہ دیتا ہے۔ مذکورہ بالا تعریفات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ شافعیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مال کی قید ذکر کی گئی ہے مگر ان حضرات کے نزدیک مال صرف مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے ـــــ اس لیے ان کے نزدیک جیسے مادی اشیاء کی بیع درست ہے حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے:۔

حنابلہ کا نقطہ نظر:ـــ

حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف تبادلہ عین بالعین اور تبادلہ منفعت موبدہ کو شامل ہے چنانچہ فقہ حنبلی کے ترجمان امام علاؤ الدین المرداوی الحنبلی نے "الانصاف" میں بیع کی مختلف تعریفات ذکر کرنے اور ہر ایک پر نقض وارد کرنے کے بعد لکھا ہے:۔

۱۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳/۳۹۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ بیع الحقوق المجردۃ میں بیع کی مذکورہ بالا تعریف ابن حجر ہیتمی سے بھی نقل کی ہے۔

۲۔ مغنی المحتاج للشربینی ۲/۲ بحوالہ عربی مقالہ مولانا محمد تقی عثمانی

"وقال في الوجيز: هو عبارة عن تمليك عين مالية او منفعة مباحة على التابيد بعوض مالي" (۱)
یعنی عوض مال کے ذریعہ عین مال یا منفعت مباحہ علی التابید کی تملیک کا نام بیع ہے۔

مالکیہ کا نقطہ نظر :۔

مالکیہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عرفہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:۔

"عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة" (۲)

یعنی بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ منافع پر واقع ہوتا ہے اور نہ متعۂ لذت پر۔ اس تعریف کی رو سے منافع اور نکاح بیع کی تعریف سے خارج قرار پائیں گے۔ اور اس تعریف کے لحاظ سے بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہوگی۔ مگر مالکیہ کی بعض فروع سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے، مثلاً حق تعلّی دیوار پر لکڑی گاڑنے کا حق (۳)

مال کی حقیقت

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ بیع کی تعریف میں تقریباً ہر مسلک کے علماء و فقہاء نے "مال" کی قید لگائی ہے۔ مگر اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود مال کی شرعاً و عرفاً کیا حقیقت ہے۔ کیا مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے یا اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے؟ کیا مال کی تحدید عرف و لغت اور شریعت نے کر دی ہے یا اس کا مدار عرف و رواج پر ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئی کسی دور میں ذریعۂ تمول نہ رہی ہو اور نہ اس کی کوئی ضرورت و حاجت رہی ہو مگر اس دور میں وہی شئی ضروری ہو گئی ہو اور لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول بھی بن گئی ہو تو کیا اسے مال کا درجہ دیا جائے گا اور اس کے ساتھ مال جیسا سلوک کیا جائے گا؟ یہ اور اسطرح کے بہت سے سوالات اس دور میں ابھر رہے ہیں ـــ ان سوالات پر غور و خوض کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم دیکھیں کہ لغت اور شریعت اسلامی نے مال کی حقیقت کیا بیان کی ہے اور کن چیزوں کو مال قرار دیا ہے۔

۱۔ الانصاف مرداوی ۴/۲۹۰ ط: دار احیاء التراث العربی بیروت، نیز دیکھئے: نیل المارب بشرح دلیل الطالب الشیخ عبد القادر ابن عمر الشیبانی الحنبلی ۱/۲۰۰ ط: مطبعہ مصریہ ۱۳۲۴ھ (۲) شرح مختصر الشیخ خلیل ۲/۴
۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳

مال کی لغوی تحقیق

سب سے پہلے ہم جب لغت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ لغت میں مال ہر وہ شی ہے جس کا انسان مالک بنے، اس سلسلے میں ابن منظور کا بیان بڑی وقعت رکھتا ہے۔ موصوف اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "لسان العرب" میں مال کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"المال معروف، ما ملكته من جميع الاشياء" اور علامہ ابن الاثیر کے حوالے سے لکھا ہے :۔

"المال في الاصل ما يملك من الذهب والفضة ثم اطلق على كل ما يقتنى ويملك من الاعيان واكثر ما يطلق المال عند العرب على الابل لانها كانت اكثر اموالهم۔" (۱)

مال اصل میں سونا اور چاندی ہے جس کا انسان مالک بنے۔ پھر اس کا اطلاق ہر اس شئی پر ہونے لگا، جسے انسان محفوظ کرتا ہے اور جس کا انسان مادی اشیاء میں سے مالک بنتا ہے۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا اطلاق زیادہ تر اونٹوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے اموال کا زیادہ تر حصہ اونٹوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔

علامہ راغب اصفہانی صاحب مفردات القرآن نے مال کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے لکھا ہے

"مال کو مال اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک شخص کے پاس سے دوسرے شخص کی طرف مائل اور منتقل ہوتا رہتا ہے اور ایک کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں جاتا رہتا ہے۔ (۲)

علامہ یوسف القرضاوی مال کی لغوی حقیقت پر عالمانہ بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :۔

"مال اہل عرب کے نزدیک جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسان کی رغبت ہو۔ لہذا اونٹ مال ہے۔ بکری مال ہے۔ جانور مال ہے۔ سونا اور چاندی مال ہے اور اسی بنیاد پر معاجم عربیہ قاموس اور لسان العرب میں کہا گیا ہے کہ: مال ہر وہ شی ہے جس کا تو مالک بنے۔ اور ابن الاثیر نے کہا ہے کہ اصل میں مال سونے چاندی کا وہ حصہ ہے جس کا انسان مالک بنے پھر اس کا اطلاق ہر اس مادی اور عینی شی پر ہونے لگا جسے انسان جمع کرتا ہے اور اس کا مالک بنتا ہے۔" (۳)

۱۔ لسان العرب، ابن منظور، ۶/ ۳۰۰-۴۳۳، ط: دار المعارف

۲۔ المفردات فی غریب القرآن صفحہ ۴۰

۳۔ فقہ الزکاۃ، یوسف القرضاوی، ۱/ ۱۲۴

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے "مال" کی لغوی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:۔

"مال لغت میں ہر وہ چیز ہے جسے بالفعل انسان محفوظ اور جمع کرتا ہے چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے قبیل سے۔ جیسے سونا، چاندی، جانور، پودا۔ یا منافع اشیاء جیسے، کوب اسواری کرنا، لبس اپہننا، سکنی رہائش اختیار کرنا، لیکن وہ چیزیں جنھیں انسان محفوظ نہیں کرتا ہے ان پر لغوی اعتبار سے مال کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فضا میں پرواز کرنے والا پرندہ، پانی کی مچھلی، جنگلات کے درخت اور وہ معادن جو زمین کے اندر ہیں، یہ سب مال نہیں ہیں۔ (۱)

علامہ قرطبی (م ۶۷۱ھ) نے ابو عمر کے حوالے سے مال کی لغوی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"والمعروف من كلام العرب: ان كل ما تمول وتملك هو مال لقوله عليه السلام: يقول ابن آدم مالي مالي وانما له ما اكل فافنى او لبس فابلى او تصدق فامضى" (۲)

کلام عرب میں معروف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ذریعہ تمول و ملکیت ہو مال ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے آپ نے فرمایا: ابن آدم کہتا ہے میرا مال، میرا مال۔ حالانکہ اس کے لیے صرف وہ حصہ ہے جو اس نے کھا کر ختم کر دیا اور پہن کر بوسیدہ کر دیا یا جسے اس نے راہ خدا میں صدقہ کر دیا۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اہل لغت مال کا اطلاق اعیان و منافع دونوں پر کرتے ہیں یعنی لغت میں مادی اشیاء مثلاً سونا، چاندی، جانور اور منافع اشیاء مثلاً رکوب، سکنی سب کو "مال" کہا جاتا ہے۔

مال کی حقیقت میں علماء کا اختلاف

بیع ہی کی طرح مال کی شرعی تحدید و تعریف میں علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے۔ اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ مال اعیان کے ساتھ خاص ہے۔ حنفیہ نے جو مال کی تعریف کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوتا ہے۔ اس طرح مال کی حقیقت کے بارے میں دو نقطہ نظر پایا جاتا ہے ایک حنفیہ کا اور دوسرا ائمہ ثلاثہ کا۔ میں اولاً فقہائے احناف کا نقطہ نظر پیش کرتا ہوں پھر دوسرے نقطہ نظر پر بحث کروں گا۔

۱۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۰ ط: دار الفکر

۲۔ الجامع لاحکام القرآن صفحہ ۴۳۳، اموال وتحدیات التنقود فی انظار الفکر الاسلامی لابی بکر الصدیق عمر متولی وشوقی اسماعیل صفحہ ۱۰، ط: مکتبہ وہبہ قاہرہ

حنفیہ کا نقطۂ نظر

مال کی تعریف میں خود حنفی علماء و فقہاء کے اقوال بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں:۔

علامہ ابن نجیم مصری (م ۹۷۰ھ) مال کی شرعی و لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"والمال فی اللغة: ما ملكته من شئ، والجمع اموال كذا فی القاموس، وفی كشف الكبير المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتقوم البعض."(۱)

مال باعتبار لغت ہر وہ شئ ہے جس کا تو مالک بنے اور مال کی جمع اموال ہے۔ قاموس میں اسی طرح ہے۔ اور کشف الکبیر میں لکھا ہے کہ مال ہر وہ شئ ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور وقت حاجت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی سے بھی مال کی تعریف میں یہی الفاظ منقول ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"المراد بالمال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم."(۲)

وہبۃ الزحیلی نے شامی سے مال کی تعریف میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں:۔

"المال هو ما يميل اليه طبع الانسان ويمكن ادخاره الى وقت الحاجة منقولا كان او غير منقول."(۳)

مذکورہ تعریف پر نقد

مال کی مذکورہ بالا تعریف جو ابن نجیم اور ابن عابدین سے منقول ہے۔ میرے نزدیک مال کی یہ تعریف جامع اور مانع نہیں ہے۔ اس تعریف کے دو بنیادی عناصر ہیں۔

۱۔ اس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو۔

۲۔ اس کا ذخیرہ اندوزی کے قابل ہونا۔

۱۔ البحر الرائق، ابن نجیم ۵ ر ۲۵۹، ط المکتبۃ الماجدیۃ پاکستان ۲۔ رد المحتار، ابن عابدین الشامی ۴ ر ۵۰۲، دارالفکر

۳۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۴ ر ۴۰، دارالفکر

اب جب ہم عنصر اول پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سی چیزیں مال کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں۔ اور کچھ چیزیں جو شرعاً مال نہیں ہیں۔ مگر اس تعریف کے لحاظ سے مال میں داخل ہیں۔ مثلاً بعض ادویات جو کڑوی اور ترش ہوتی ہیں ان کی طرف میلان طبع نہیں ہوتا۔ مگر بلاشبہ وہ مال ہیں۔ اور خمر (شراب) کیطرف بعض طبائع انسانی کا میلان ہے مگر وہ شرعاً مال نہیں ہے۔ اس لیے میرے نزدیک اس میں "طبائع" کو حکم بنانا درست نہیں ہے۔ عنصر ثانی پر نظر ڈالیے تو سبزیاں اور ترکاریاں مال کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گی کیونکہ وقت حاجت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ خضروات (سبزیاں) بلاشبہ مال ہیں اور انسانوں کے لیے ذریعۂ تمول وثروت ہیں۔ ان دو وجوہ کی بناء پر مذکورہ تعریف میرے نزدیک راجح نہیں ہے

مال کی راجح تعریف

میرے نزدیک مال کی وہ تعریف راجح ہے جسے ابن نجیم مصری اور ابن عابدین شامی نے حاوی القدسی کے حوالے سے نقل کیا ہے

"المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار" (۱)

یعنی مال غیر انسان کا نام ہے، جو مصالح انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسے محفوظ کرنا اور اس میں اختیاری طور پر تصرف کرنا ممکن ہو۔ اسی طرح کی تعریف یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ حنفیہ سے نقل کی ہے۔ یوسف القرضاوی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"فعند فقهاء الحنفية: كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد" (۲)

مال ہر وہ ہر شئی ہے جس کا جمع کرنا اور اس سے متعاد طریقہ پر انتفاع ممکن ہو۔

اور ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے لکھا ہے۔

"عند الحنفية: المال: هو كل ما يمكن حيازته واحرازه وينتفع به عادة." (۳)

۱۔ البحر الرائق ۵/ ۲۵۷، رد المحتار ۴/ ۵۰۲

۲۔ فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۲۵

۳ الفقہ الاسلامی وادلتہ۔ ۴/ ۴۰

مال وہ شئی ہے جس کا جمع و احراز ممکن ہو اور اس سے عادۃً انتفاع کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف کے عناصر ترکیبی

مذکورہ بالا تعریف میں دو عناصر و اجزاء بیان کیے گئے ہیں، جب کسی شئی میں وہ دونوں عناصر پائے جائیں گے تو وہ شئی "مال" قرار پائے گی۔

۱۔ عنصر اول یہ ہے کہ اس شئی کا احراز اور اسے محفوظ کرنا ممکن ہو۔

۲۔ عنصر ثانی۔ اس سے انتفاع معتاد طریقہ پر ممکن ہو بہر حال دونوں مال کی تعریف کے اجزائے ترکیبی ہیں جب کسی شئی کا جمع کرنا اور اس سے انتفاع طریق معتاد ممکن ہوگا اسے "مال" قرار دیا جائے گا۔ جیسے وہ تمام اشیاء جن کے ہم مالک ہوتے ہیں۔ مثلاً زمین، جانور، سامان، اور نقود وغیرہ۔

عنصر اول کے لحاظ سے وہ اشیاء "مال" قرار نہیں پائیں گی جن کا احراز ممکن نہیں ہے جیسے امور معنویہ علم، صحت، شرف و ذکاء، اور نہ وہ شئی مال متصور ہوگی جس پر قبضہ و تسلط ممکن نہیں ہے جیسے ہوا، سورج کی حرارت اور چاند کی روشنی وغیرہ۔ نیز اس عنصر کے لحاظ سے حقوق و منافع بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ تنہا حقوق و منافع کا احراز ممکن نہیں ہے اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو اشیاء وجود میں آتی ہیں وہ اشیاء مادی نہیں ہوتی ہیں، اس لیے ان کا احراز بھی ممکن نہیں، احراز تو اعیان ہی میں ممکن ہے اس لیے یہ چیزیں بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گی، عنصر ثانی کے لحاظ سے ہر وہ شئی "مال" کی تعریف سے خارج ہوگی جس سے اصلاً انتفاع ممکن ہی نہ ہو جیسے لحم میتہ، زہر آلود کھانا، یا اس سے انتفاع تو کیا جاتا ہو مگر وہ انتفاع عند الناس معتاد نہ ہو جیسے گیہوں کا ایک دانہ، پانی کا ایک قطرہ، یا ایک مٹھی مٹی۔ ان چیزوں کو مال قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان سے عادۃً انتفاع نہیں کیا جاتا ہے۔

کیا مال مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے

یوسف القرضاوی اور دکتور وھبۃ الزحیلی نے حنفیہ سے مال کی جو تعریف نقل کی ہے اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ اعیان ہی کا احراز ممکن ہے۔ اس تعریف کے علاوہ مال کی جو تعریفات فقہاء احناف سے نقل کی گئیں ان میں سے کسی میں صراحۃً مال کو اعیان کے

۱۔ دیکھیے: فقہ الزکوٰۃ ار ۱۲۵، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴ ر ۴۱

ساتھ خاص نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ علاؤالدین الحصکفی صاحب درمختار نے ملتقی الابحر کی شرح میں مال کی جو تعریف کی ہے اس میں انھوں نے مال کو اعیان میں منحصر کر دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"والمراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والابتذال"۔ (۱) مال سے مراد وہ عین ہے جس میں تنافس وابتذال جاری ہوتا ہے۔ اس وضاحت کے ساتھ مال کی تعریف دوسرے فقہاء سے منقول نہیں ہے مگر متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے جو مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی مال کی تعریف میں "عینیت" ملحوظ ہے۔ اسی بنیاد پر مصطفیٰ زرقا نے ان تعریفات پر نقض کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کی ہے۔

"المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس"۔ (۲)

ان دونوں تعریفات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مال حنفیہ کے نزدیک مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے منافع اعیان جیسے سکنیٰ (رہائش) گاڑیوں پر سوار ہونا، کپڑے پہننا، مال شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح حقوق مثلاً حق حضانت حق ولایت، مال نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ نے حقوق مجردہ ومنافع کی بیع کے عدم جواز کی صراحت کی ہے اور واضح کیا ہے کہ حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے (۳) تفصیل حقوق کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔

دوسرا نقطۂ نظر

مال کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں دوسرا نقطۂ نظر جمہور علماء کا ہے۔ یہ حضرات مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں کرتے ہیں بلکہ ہر وہ شئی جو اپنی ذات میں قیمت رکھتی ہے اور اس کے ضائع کر دینے سے تاوان واجب ہوتا ہو اور لوگ اس کے ساتھ مال جیسا برتاؤ کرتے ہوں۔ وہ مال ہے چاہے وہ مادی شئی ہو یا غیر مادی۔ چنانچہ دکتور وھبۃ الزحیلی جمہور فقہاء کی ترجمانی کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:۔

"واما المال عند جمهور الفقهاء غير الحنفية: فهو كل ماله قيمة يلزم متلفه بضمانه"۔ (۳)

سیوطی نے امام شافعی سے الاشباہ والنظائر میں مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

۱۔ دار المنتقی علی ہامش مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر ۲/ ۳

۲۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ۔ وھبۃ الزحیلی ۴/ ۴۲۵

۳۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۲

"لا یقع اسم مال الا علی ماله قیمة یباع بها و یلزم متلفه" و ان قلت" و ما لا یطرحه الناس مثل الفلس و ما اشبه ذالک " (۱) مال کا اطلاق اسی شئ پر ہوتا ہے جس کی قیمت ہو، اس کے عوض وہ فروخت کی جائے اور اس کے ضائع کرنے والے پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو، اگرچہ وہ کم ہو البتہ وہ چیز جسے لوگ بے اعتنائی سے پھینک دیتے ہیں مثلاً فلس یا پیسہ، اور اس طرح کی چیز تو وہ مال قرار نہیں پائے گی۔

اس سلسلہ میں راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کی رائے راجح اور حالات زمانہ کے مناسب ہے یعنی مال ہر وہ شئ ہے جو اپنی ذاتی قیمت رکھتی ہو اور عرف و عادت میں اسے مال تصور کیا جاتا ہو اور وہ لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول و ثروت ہو چاہے وہ مادی اور محسوس کی جانے والی اشیاء ہوں یا حقوق و منافع ہوں۔

منافع کی بیع

حنفیہ مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اس لیے منافع کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فقہائے احناف منافع کو ملک قرار دیتے ہیں مال نہیں۔

مال اور ملک میں فرق

شامی نے مال کی تعریف سے منافع کو خارج کرتے ہوئے مال اور ملک کے مابین اس طرح فرق کیا ہے۔

"والتحقیق ان المنفعة ملک لا مال لان الملک ما من شانه ان یتصرف فیه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان یدخر للانتفاع لوقت الحاجة" (۲)

اور تحقیق یہ ہے کہ منفعت ملک ہے، مال نہیں، اس لیے کہ ملک کی شان یہ ہے کہ اس میں وصف اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے اور مال کی شان یہ ہے کہ اسے حاجت کے وقت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جا سکے یعنی جب کوئی آدمی کسی شئ کو خریدتا ہے تو اس شئ کی ذات سے نفع اٹھانا اور اس میں تصرف کرنے کا حق اس مالک کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے۔ مگر اس شئ کے نفع کو علیحدہ سے ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مال کو ضرورت و حاجت کے وقت انتفاع کے لیے ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا ہے اور جب منافع مال نہیں ہوئے تو ان کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع مبادلۃ المال بالمال کا نام ہے۔

۱۔ الاشباہ والنظائر لسیوطی ص ۳۲۷

۲۔ رد المحتار ۴/۵۰۲، نیز دیکھئے حاشیہ الطحطاوی ۳/۳

"وافاد تعریفنا المال بعین: ان المنفعة لیست بمال فانه مما یدخر لوقت الحاجة وھذا ھو التحقیق." (۱)

اور ہم نے مال کی تعریف جو "عین" کے ساتھ کی ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ منفعت مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ شئی ہے جسے وقت حاجت کے لیے ذخیرہ کیا جا سکے اور یہی تحقیق ہے۔

علامہ یوسف القرضاوی بیع منافع میں حنفیہ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"ویترتب علی ذالک ان منافع الاعیان، کسکنی المنازل، ورکوب السیارات ولبس الثیاب لا تعد مالا." (۲)

اور اس تعریف پر منافع اعیان کا حکم مرتب ہوتا ہے جیسے مکانات میں رہائش، گاڑیوں پر سوار ہونا، کپڑے پہننا، مال شمار نہیں کیا جاتا ہے اور جب منافع اعیان مال نہیں ہیں تو ان کی بیع کے جواز کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

ان سب عبارات کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صحت بیع کے لیے مال کی شرط جوہری ہے اور مال اعیان کے ساتھ خاص ہے، منافع اعیان، مال نہیں ہیں اس لیے ان کی بیع درست نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

حضرت امام شافعی، امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں "مال" کا تذکرہ کیا گیا ہے مگر ان کے نزدیک مال اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان و منافع دونوں کو شامل و عام ہے۔ اور بلکہ بعض تعریفات میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ بیع کے ذریعہ ملک عین حاصل ہوتا ہے یا منفعت موبدہ پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ امام مالک کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عرفہ نے بیع کی جو تعریف کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ بیع صرف اشیاء کے ساتھ خاص ہوگی منافع کو شامل نہ ہوگی (۳) مگر مالکیہ کی بعض عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی بیع جائز ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ (۴)، یوسف القرضاوی اور وھبۃ الزحیلی نے ذکر کیا ہے کہ شافعیہ، حنابلہ اور

۱۔ در المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۲ (۲) فقہ الزکاۃ، یوسف القرضاوی ۱/۱۲۵

۳۔ شرح مختصر الشیخ خلیل ۵/۲

۴۔ دیکھئے الدسوقی علی شرح الکبیر ۳/۱۴

مالکیہ کے نزدیک منافع بھی مال ہیں، اس لیے کہ ان حضرات کے نزدیک مال ہونے کے لیے اس شئی کا ممکن الاحراز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے اصل کے احراز کے ساتھ اس کا ممکن الاحراز ہونا کافی ہے۔
یوسف القرضاوی لکھتے ہیں:۔

"وذهب الشافعية والمالكية والحنابلة الى ان المنافع اموال فليس من الواجب في المال عندهم امكان احرازه بنفسه بل يكفي ان تمكن حيازته بحيازة اصله ومصدره ولا شك ان المنافع تحاز بحيازة محالها ومصادرها فان من يحوز سيارة يمنع غيره ان ينتفع بها الا باذنه"(۱)

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ منافع اموال ہیں اس لیے کہ ان حضرات کے نزدیک کسی شئی کے مال ہونے کے لیے بذات خود اس شئی کا ممکن الاحراز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اصل شئی کے احراز کے ساتھ اس کا ممکن الاحراز ہونا کافی ہے۔ اور بلاشبہ منافع اپنے محل اور اصل کے احراز کے ساتھ محفوظ کیے جاتے ہیں۔ اس لیے کہ جو شخص کوئی گاڑی خریدتا ہے تو اپنی اجازت کے بغیر غیر کو اس سے نفع حاصل کرنے سے روک دیتا ہے۔

وھبۃ الزحیلی نے بھی منافع کا تذکرہ کرتے ہوئے بڑی وقیع بات تحریر فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"وقال جمهور الفقهاء غير الحنفية انها تعتبر مالا لانه يمكن حيازتها بحيازة اصلها ومصدرها ولانها هي المقصود من الاعيان ولولاها ما طلبت ولا رغب الناس فيها"(۲)

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء منافع اعیان کو مال قرار دیتے ہیں کیونکہ اعیان کے احراز کے ساتھ منافع کا احراز بھی ممکن ہے اور اعیان سے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں۔ اگر منافع مقصود نہ ہوتے تو کوئی شخص نہ کسی شئی کو طلب کرتا اور نہ اس کی رغبت کرتا۔

یہ حقیقت ہے کہ اعیان بذات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ اعیان سے منافع مقصود ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص گائے یا بھینس خریدتا ہے تو گائے یا بھینس کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع یعنی اس سے دودھ حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح کوئی گاڑی خریدتا ہے تو گاڑی کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس سے نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور بلاشبہ یہ حقیقت سے روگردانی ہوگی کہ جو مقصود و مطلوب ہو اسے تو مال سے خارج کر دیا جائے اور جو بذات خود مقصود نہ ہو اسے ہی مال تصور کیا جائے۔ اس

۱۔ فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۲۵

۲۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۲، ۴۳

ہے میرے نزدیک ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہی راجح اور مزاج شرع کے موافق و مناسب ہے۔

کیا مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین کر دی ہے یا اس کا مدار عرف پر ہے؟

اس جگہ ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین کر دی ہے یا اس کا مدار ہر عہد اور ہر دور کے عرف پر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین کر دی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مال صرف وہی شئی قرار پائے گی جسے شریعت و لغت نے مال قرار دیا ہے۔ اور اگر اس کا مدار عرف پر رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مال ہر وہ شئی ہوگی جسے عرف میں مال تصور کیا جاتا ہو۔

جب ہم شریعت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ شریعت نے مال کی حقیقت خود متعین نہیں کی ہے، نہ تو قرآن میں کسی جگہ مال کی تحدید آئی ہے اور نہ کسی حدیث میں۔ بلکہ نزول قرآن کے وقت اہل عرب کے نزدیک مال کا جو تصور تھا اسی کو برقرار رکھا۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا تصور کیا تھا، محقق یوسف القرضاوی کی زبانی ملاحظہ کیجئے۔ لکھتے ہیں:

"مال اہل عرب کے نزدیک (جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا) ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسانی رغبت ہو (۱) اور جب ہم لغت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو اہل لغت ہر اس شئی کو مال قرار دیتے ہیں جو لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول اور سبب ملکیت ہو (۲) بلکہ اس سلسلہ میں ابن نجیم اور شامی کا بیان بالکل واضح ہے کہ مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے (۳) یعنی جس چیز کو لوگ مال تصور کرنے لگیں اس میں مالیت آجاتی ہے۔

اور جب یہ بات مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں واضح ہوگئی کہ شریعت و لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کی حقیقت کو عرف و رواج پر محمول کر دیا اور جب مال کی حقیقت کا تعلق ہر دور کے عرف سے ٹھہرا تو اب ہر وہ شئی جو لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول و ملکیت ہو تو وہ مال متصور ہوگی اور شرعاً اس کی بیع درست ہوگی، اور یہ ہو سکتا ہے کہ بہت سی چیزیں کسی زمانے میں نہ تو ذریعۂ تمول تھیں اور

۱۔ فقہ الزکاۃ ۱/۱۲۲

۲۔ دیکھئے لسان العرب لابن منظور ۹/۲۰۰۔۲۰۰، فقہ الزکاۃ ۱/۱۲۲، الجامع لاحکام القرآن ص۳۴

۳۔ البحر الرائق ۵/۲۷۵، رد المحتار ۴/۵۰۱

نہ ان کی حاجت وضرورت لوگوں کو پیش آتی تھی اور نہ ان کی کوئی اہمیت تھی۔ لیکن بعد کے زمانہ میں وہ اشیا ضروری ہو گئی ہیں اور لوگوں کے درمیان ذریعۂ تمول بھی ہیں، تو اب وہ چیزیں مال متصور ہوں گی اگرچہ انھیں دورِ سابق میں مال تصور نہ کیا جاتا ہو۔ مثلاً مٹی اور ریت کو گزشتہ ادوار میں "مال" تصور نہیں کیا جاتا تھا اور نہ ان ادوار میں انسانوں کو مٹی اور ریت کی حاجت وضرورت پیش آتی تھی۔ اور نہ اس کی خرید وفروخت رواج پذیر تھی۔ ایک حقیر اور غیر قابل انتفاع چیز تھی۔ مگر اب حالات اور انقلاب زمانہ نے مٹی اور ریت کو ایک قیمتی اور قابل انتفاع شئی بنا دیا ہے۔ کچھ دنوں پہلے تک تو کم سے کم دیہاتوں میں بلا قیمت مٹی اور ریت دستیاب ہو جایا کرتی تھی مگر اب دیہاتوں میں بھی اس کی خرید وفروخت عام ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر فروخت ہوتی ہے جو مکانات کی تعمیر میں کام آتی ہے۔ مٹی اور ریت لوگوں کے مابین ذریعہ تمول وثروت ہے، اس کی خرید وفروخت عام ہے اور اب اس وقت اگر اسے مال کی تعریف سے خارج کر کے اس کی خرید وفروخت پر شرعی طور پر پابندی عائد کر دی جائے تو امت مسلمہ حرج وتنگی اور بے شمار مصائب کے بھنور میں پھنس کر رہ جائے گی۔

اسی طرح حق تصنیف وتالیف، حق ایجاد کو ماضی میں "مال" نہیں سمجھا جاتا تھا اور نہ وہ لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول تھا۔ مگر اب حال یہ ہے کہ عرف وعادت میں اسے "مال" تصور کیا جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لوگ "مال" جیسا برتاؤ کرتے ہیں۔ اسی طرح حق علو کی خرید وفروخت کو فقہا نے ممنوع قرار دیا تھا کیونکہ اس دور میں اسے "مال" تصور نہیں کیا جاتا تھا۔ مگر اب اس وقت حق علو کی خرید وفروخت عام ہے اور اس کی خرید وفروخت ایک ناگزیر ضرورت بن کر رہ گئی ہے۔ اس دور میں اس کی خرید وفروخت پر پابندی عائد کرنے کا مطلب امت کو حرج اور مشقت میں ڈالنا ہوگا اب ہم اس جگہ مٹی اور ریت کی خرید وفروخت کے جواز پر روشنی ڈالتے ہیں، اور حقوق کی بحث کے ذیل میں حق تصنیف، حق ایجاد وحق علو کی بحث پر روشنی ڈالیں گے۔

مٹی اور ریت کی خرید وفروخت

مٹی کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں علمائے احناف کے دو متضاد اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ مٹی کی خرید وفروخت درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی مال نہیں ہے اور محل خرید وفروخت وہی شئی بنتی ہے جو مال ہو۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مشتی مٹی سے چونکہ عادۃً انتفاع نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لیے ایک مٹھی مٹی کی خرید وفروخت تو درست نہیں ہے۔ اس سے زائد کی درست

ہے۔ اکثر علماء سے تو یہ منقول ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں ہے۔ چنانچہ "مرغوب فیہ" کے تحت علامہ شامی نے تحریر کیا ہے: ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال اور آگے مٹی کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ولہذا احترز بہ الشارح عن التراب والمیتۃ والدم فانہا لیست بمال"(۱) یعنی "مرغوب فیہ" کی قید سے شارح نے مٹی مردار اور خون سے احتراز کیا ہے۔ درمختار میں مرغوب فیہ کی قید سے تراب (مٹی) میتۃ (مردار) اور دم (خون) کو خارج کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"خرج غیر مرغوب کتراب ومیتۃ ودم"۔ (۲) ان عبارات فقہیہ کا مفاد یہ ہے کہ مٹی اور ریت کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ مگر صاحب در المنتقی نے مال کی تعریف "ھی ما یمیل الیہ الطبع ویجری فیہ التنافس والابتذال" کرنے کے بعد لکھا ہے:۔

فیخرج ما لیس بمال کحبۃ نحو شعیر وکفتراب وشربۃ ماء کما یخرج المیتۃ والدم ۔" (۳)

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک لپ مٹی مال نہیں ہے اس لیے اس کی بیع درست نہیں، مگر ایک لپ سے زیادہ مٹی جو قابل انتفاع ہو اس کی بیع درست ہوگی۔ علامہ کاسانی صاحب بدائع الصنائع نے گوبر کی بیع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ویجوز بیع السرقین والبعر لانہ مباح الانتفاع بہ شرعاً علی الاطلاق فکان مالاً ولا ینعقد بیع العذرۃ الخالصۃ لانہ لا یباح الانتفاع بہا بحال فلا تکون مالاً الا اذا کان مخلوطاً بالتراب والتراب غالب فیجوز بیعہ لانہ یجوز الانتفاع بہ (۴)

گوبر اور مینگنی کی خرید و فروخت جائز ہے اس لیے کہ مطلقاً یہ شرعی طور پر مباح الانتفاع ہے لہذا مال قرار پائے گی۔ اور خالص گندگی کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے کسی بھی حال میں انتفاع نہیں کیا جاتا ہے لہذا مال قرار نہیں پائے گا۔ لیکن اگر وہ مٹی کے ساتھ مخلوط ہو جائے اور مٹی کا حصہ غالب ہو تو اس کی بیع درست ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس سے انتفاع جائز ہے۔

علامہ کاسانی نے مذکورہ بالا عبارت میں ایک اصول کی طرف رہنمائی کی ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز سے شرعاً انتفاع مباح ہے اس کی خرید و فروخت درست ہے اور جو مباح الانتفاع ممنوع کیا ہے ہے اس کی بیع درست نہیں ہے اور چونکہ گوبر اور مینگنی سے ہر دور میں انسانوں

---

(۱) رد المحتار ۴/ ۵۰۲ (۲) در مختار علی ہامش الطحطاوی ۳/۳ (۳) منتقی علی ہامش مجمع الانہر ۲/۳
(۴) بدائع الصنائع ۹/ ۲۰۱۱

اس لیے وہ مال قرار پائے گی۔ اور اس کی بیع درست ہوگی۔ اس کے برخلاف خالص انسانی پاخانہ سے انتفاع متعلق نہیں ہوتا ہے اس لیے مال نہیں ہے۔ مگر جب بھی پاخانہ مٹی میں مخلوط ہو جاتا ہے تو انسان اسے اپنے کھیتوں میں ڈالتا ہے اور یک گونہ اس سے انتفاع ہوتا ہے اس لیے اس کی بیع درست ہوگی۔ اس اصول کی روشنی میں مٹی اور ریت کی خرید و فروخت کے جواز میں کسی بھی طرح کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ مٹی اور ریت عرفاً و شرعاً مباح الانتفاع ہے اور مباح الانتفاع ہونے کی بنا پر اس کا مال ہونا واضح ہے۔ لہٰذا اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔

اب تک کی بحث سے خرید و فروخت اور مال کی حقیقت واضح ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح اور ثابت ہو چکی ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے۔ مگر خود مال کا مفہوم و معنی بہت وسیع ہے اور مال صرف مادی اشیا و اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ حقوق و منافع کو بھی شامل ہے۔ منافع کی بیع کے جواز اور عدم جواز پر ہم ماقبل میں روشنی ڈال چکے ہیں اب "حقوق" کے اقسام، حقوق کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت اور تنازل عن الحق پر روشنی ڈالنا ضروری سمجھتے ہیں۔

حقوق کا مسئلہ

حق کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی اقسام کیا ہیں۔ کن حقوق کی خرید و فروخت درست ہے اور کن حقوق سے معاوضہ لے کر تنازل درست ہے۔ حقوق مجردہ کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی خرید و فروخت جائز ہے یہ اور اس طرح کے ان گنت مسائل ہیں جو آج ہماری بحث کے محتاج ہیں۔ پوری امت کی نگاہیں فقہاء و مفتیان کرام کی طرف اٹھ رہی ہیں کہ ان مسائل میں اصول شرع کی روشنی میں اس دور کے علماء ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں۔ ہم سب سے پہلے باعتبار لغت و شرع "حق" کی حقیقت واضح کرتے ہیں پھر دوسرے مسائل کو اپنا موضوع سخن بنائیں گے۔

حق کی لغوی تحقیق

حق عربی زبان کا لفظ ہے جو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ حق ثبوت اور وجود کے معنی میں آتا ہے۔ قرآن کریم میں "حق" کا استعمال اس معنی میں سورہ یٰسین میں ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لقد حق القول علی اکثرھم فھم لا یؤمنون۔ یعنی ان کفار میں سے اکثر پر قول باری تعالیٰ ثابت اور واجب ہو چکا ہے اس لیے اب وہ ایمان قبول نہیں کریں گے۔ اور دوسری جگہ فرمایا گیا لیحق الحق ویبطل الباطل تاکہ وہ حق کا اثبات کرے اور باطل کا ابطال اسی طرح فرمایا گیا جاء الحق وزھق الباطل اس آیت میں بھی حق سے مراد امر موجود اور ثابت ہے۔ اسی طرح ارشاد فرمایا گیا وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین یعنی مطلقہ عورتوں کے لیے متاع بالمعروف ہے جو متقین پر واجب ہے۔ حق کا استعمال متعین حصہ پر

بھی ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے والذین فی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم
اگر ظلم کے مقابلہ میں حق کا استعمال ہو تو اس وقت حق عدل کے معنیٰ میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے واللہ یقضی بالحق۔

حق کی شرعی تحقیق

حق کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں۔
متاخرین فقہاء میں سے علامہ عبدالحلیم لکھنوی نے حاشیہ قمر الاقمار علی شرح المنار میں "حق"
کی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔

الحق: ھو الحکم الثابت شرعا (۱) حق وہ حکم ہے جو شرعاً ثابت ہو۔ مگر ڈاکٹر
وھبۃ الزحیلی نے مولانا لکھنوی کی اس تعریف پر نقض کیا ہے اور کہا ہے کہ حق کی یہ تعریف
جامع نہیں ہے اور نہ یہ تعریف ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہا لفظ حق کا اطلاق کرتے ہیں۔
چنانچہ ڈاکٹر صاحب مذکورہ بالا تعریف پر نقض کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

"ولکنہ تعریف غیر جامع ولا شامل لکل ما یطلق علیہ لفظ الحق عند الفقھاء.
فقد یطلق الحق علی المال المملوک وھو لیس حکما، ویطلق علی الملک نفسہ، وعلی
الوصف الشرعی کحق الحضانۃ والولایۃ والخیار، ویطلق علی مرافق العقار کحق
الطریق والمسیل والمجری، ویطلق علی الآثار المرتبۃ علی العقود کالالتزام بتسلیم
المبیع او الثمن" (۲)

"لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے اور نہ ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہا لفظ حق کا
اطلاق کرتے ہیں۔ مثلاً فقہاء، مال مملوک پر "حق" کا اطلاق کرتے ہیں حالانکہ مال مملوک حکم نہیں
ہے۔ اسی طرح فقہا نفس ملک اور وصف شرعی، جیسے حق ولایت، حق حضانت اور
حق خیار، پر حق کا اطلاق کرتے ہیں، ایسے ہی مرافق عقار، حق طریق، حق مسیل، حق مجری پر
بھی "حق" کا اطلاق ہوتا ہے اور عقود (بیع وشراء) پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں، جیسے مبیع

---

(۱) حاشیہ قمر الاقمار علی شرح المنار، اول بحث الحقوق
(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۸

اور ثمن کی حوالگی کا التزام، ان پر بھی فقہا "حق" کا اطلاق کرتے ہیں۔

ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ مولانا لکھنوی نے حق کی تعریف میں "حکم" کی قید لگائی ہے۔ یعنی حق وہی شئی قرار پائے گی جو حکم ہے۔ حالانکہ بہت ساری چیزیں جن پر فقہائے امت حق کا اطلاق کرتے ہیں، وہ حکم نہیں ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنے بعض معاصرین اساتذہ سے "حق" کی تعریف نقل کی ہے۔ اپنے استاذ شیخ علی الخفیف سے "حق" کی تعریف اس طرح نقل کی ہے۔

الحق هو مصلحة مستحقة شرعا (۱) یعنی حق وہ مصلحت ہے جس کا انسان شرعاً مستحق قرار پاتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اس تعریف پر بھی نقض کیا ہے کہ اس تعریف میں حق کی حقیقت اس کی اصلیت اور اس کے ذاتی وصف کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے بلکہ حق سے جو مقصود و مطلوب اور جو غایت ہوتی ہے اس کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف کی گئی ہے اس لیے کہ حق وہ علاقہ اختصاص ہے جو صاحب حق اور حق سے مستفاد مصلحت کے مابین قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں تعریفات پر نقض کرنے کے بعد مصطفےٰ زرقاء سے حق کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے۔

الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا (۲) یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے مثلاً نابالغہ لڑکی کے نکاح کی ولایت اس کے ولی کو حاصل ہے، یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامی ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر ولایت و اختیار تسلیم کرتی ہے۔ اسی طرح بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایسے ہی وارث کا حق اپنے مورث کے اعیان متروکہ پر۔ آگے حق کے حدود اور اس کی وسعت و جامعیت اور اس کے عناصر ترکیبی پر ماہرانہ بحث کرتے ہوئے مصطفےٰ الزرقاء لکھتے ہیں۔

ا۔ حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہو سکتا ہے جیسے واجب فی الذمہ دین کا

۱۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۹ (۲) المدخل الفقہی العام۔ الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید للشیخ مصطفےٰ احمد الزرقاء ۳/۱۰، دار الفکر۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۹۔

تحقاق' اور غیر مالی بھی ہو سکتا ہے جیسے ولی اور وکیل کا استحقاق۔ الاختصاص هو : علاقة تشتمل الحق الذی موضوعه مالی کاستحقاق فی الذمة بای سبب کان والذی موضوعه ممارسة سلطة شخصیة کممارسة الولی ولایته والوکیل وکالته (۱)

۲۔ اختصاص کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

اختصاص کی قید اس بنا پر لگائی گئی ہے تاکہ حق ایک شخص معین یا ایک جماعت کے ساتھ خاص ہو سکے۔ اس لیے کہ حق کا مفہوم اور اس کا معنی اسی وقت متصور ہوتا ہے جبکہ وہ حق صاحب حق کے لیے ممیز اور محرز ہو نیز صاحب حق کے علاوہ کے لیے ممنوع ہو۔ جیسے ثمن بائع کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ولایت و وکالت کی ممارست ولی اور وکیل کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ گویا کہ حق کا تحقق و وجود اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اس میں وصف اختصاص پایا جائے۔

اختصاص کی قید سے عام مباحات کو خارج کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔

"اور اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جس میں وصف اختصاص نہیں پایا جاتا بلکہ ان کی حیثیت محض رخصت کی ہیں خارج ہو جاتی ہیں جیسے دریاؤں سے مچھلیوں کا شکار کرنا، جنگلات سے لکڑیاں کاٹنا یعنی مرادی کے لحاظ سے اصطیاد (مچھلی کا شکار کرنا) احتطاب (لکڑی چننا) حق نہیں ہے بلکہ یہ رخصت ہے یعنی کوئی بھی شخص دریا سے مچھلی کا شکار کر سکتا ہے اور جنگل سے لکڑی کاٹ سکتا ہے مگر ایسی مباح چیز پر بھی کوئی سبقت حاصل کر کے اپنا قبضہ جمالے تو اس کو اختصاص حاصل ہو جائے گا اور اس اختصاص کی بنا پر اسے حق تصور کیا جائیگا۔

۳۔ اس اختصاص کے اثبات کو شرعاً ضروری قرار دیا گیا کیونکہ اس باب میں شریعت ہی اصل بنیاد ہے جس چیز کو شریعت حق تصور کرتی ہے وہ حق ہے اور جسے حق نہیں تصور کرتی ہے وہ حق نہیں ہے۔

۴۔ حق کی تعریف میں جس اختیار و تسلط کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار و تسلط کسی شخص معین پر بھی ہو سکتا ہے اور کسی شئی معین پر بھی۔ جیسے حق ولایت میں نفس پر اور حق ضمانت میں

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲ / ۱۰

بچہ پر۔ اور حق ملکیت میں شئی معین پر۔ تکلیف (ذمہ داری) کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ ذمہ داری (تکلیف) ہمیشہ کسی انسان پر ہی عائد ہوگی لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے دو خانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔ شخص اعتباری سے مراد مساجد و مدارس اور کمپنیاں ہیں جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات و ذمہ داریاں بھی ہیں۔

۵۔ حق کی یہ تعریف اپنے عموم کی وجہ سے جس طرح حقوق مدنیہ کی جملہ اقسام کو شامل ہے ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ تعالیٰ کے بندوں پر حقوق ہیں جیسے عبادات، روزے نماز وغیرہا۔ اسی طرح حق کی یہ تعریف حقوق ادبیہ (وہ حقوق جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں تجنم لیتی ہیں) کو بھی شامل ہے جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق یا میاں بیوی کے ایکدوسرے پر حقوق۔

۶۔ مذکورہ بالا وضاحت و تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی کہ حق اپنے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے اعیان مملوکہ کو شامل نہیں ہے اس لیے کہ اعیان مملوکہ مادی اشیاء ہیں۔ ان میں اختصاص نہیں ہے جس کی بنا پر شریعت کوئی اختیار و تسلط تسلیم کرے اور اس پر استدلال اس سے کیا جا سکتا ہے کہ فقہاء حقوق کو اعیان کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں اور حنفیہ حقوق کو اموال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مال حق نہیں ہے۔ (۱)

حق کی مذکورہ بالا تعریف نہایت جامع اور جملہ حقوق کو شامل ہے۔ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کہتے ہیں۔

"وھو تعریف جید، لانہ یشمل انواع الحقوق الدینیۃ کحق اللّٰہ علی عبادہ من صلوٰۃ وصیام ونحوھما، والحقوق المدنیۃ کحق التملک والحقوق الادبیۃ کحق الطاعۃ للوالد علی ولدہ، وللزوج علی زوجتہ، والحقوق العامۃ کحق الدولۃ فی ولاء الرعیۃ لھا، والحقوق المالیۃ کحق النفقۃ وغیر المالیۃ کحق الولایۃ علی النفس۔"(۲)

علامہ مصطفےٰ الزرقاء نے المدخل الفقہی العام کے حاشیہ میں مختلف علماء سے حق کی تعریف نقل کی ہے اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے۔ (۲)

---

(۱) دیکھیے المدخل الفقہی العام ۳/۱۰، ۱۱ نیز دیکھیے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۹، ۱۰۔

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۹ (۳) دیکھیے حاشیہ المدخل الفقہی العام ۳/۱۱، ۱۲۔

حقوق کی قسمیں

ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے حق کی تین تقسیم کی ہے۔ ایک تقسیم صاحب حق کے اعتبار سے۔ اور دوسری تقسیم محل حق کے اعتبار سے کی ہے۔ اور تیسری موید قضائی کے اعتبار سے کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے صاحب حق کے اعتبار سے حق کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ حق اللہ ۲۔ حق الانسان ۳۔ حق مشترک۔ جس میں دونوں حق (حق اللہ وحق الانسان) جمع ہوں، اور کبھی حق اللہ غالب ہو تو کبھی حق الانسان۔ پہلے کی مثال میں انھوں نے عبادات فرائض۔ نماز، روزے، زکوٰۃ وحج کو پیش کیا ہے اور دوسرے کی مثال میں کف عن الجرائم اور حدود میں سے عقوبات کی تطبیق ذکر کی ہے۔ جیسے حد زنا، حد قذف وسرقہ وغیرہ۔

احکام حق اللہ

حق اللہ کو کسی بھی طرح ساقط نہیں کیا جا سکتا ہے۔ نہ عفو وصلح کے ذریعہ اور نہ دستبرداری کے ذریعہ اور نہ اس میں تغیر وتبدل جائز ہے۔ اس طرح کے حق میں وراثت بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔(۱)

ڈاکٹر صاحب نے حق کی دوسری تقسیم باعتبار محل کی ہے اور اس میں حق مالی، حق غیر مالی، حق شخصی، حق عینی، حق مجرد اور حق غیر مجرد کی بحث کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے احکام تفصیل سے ذکر کیے ہیں (۲) اور تیسری تقسیم موید قضائی کے وجود وعدم کے لحاظ سے کی ہے۔ اور اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) حق دیانی اور (۲) حق قضائی۔ (۳)

علامہ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے بنیادی طور پر حق کی دو قسمیں بیان کی ہے ۱۔ حق مالی اور حق غیر مالی، پھر حق مالی کی شخصی اور عینی کی طرف تقسیم کی ہے (۴) حقوق کے مفہوم میں بہت وسعت پائی جاتی ہے۔ جملہ حقوق پر بحث کرنا بہت مشکل ہے اس لیے ہم اپنی بحث کا موضوع صرف ان حقوق کو بناتے ہیں جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہائے امت نے بحث کی ہے۔ عالم اسلام کی معروف شخصیت مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ "بیع الحقوق المجردۃ" میں اس نوع کے حقوق کے بارے میں بڑی وقیع اور لاجواب گفتگو کی ہے اور بڑی تفصیل سے

۱۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۱۴-۲۱۳ (۲) بحوالہ بالا ۴/۱۹-۲۱ (۳) بحوالہ بالا ۴/۲۲

۴۔ المدخل الفقہی العام ۳/۱۵

ان کے اقسام بیان کیے ہیں، ہم اختصاراً اسے ذکر کرتے ہیں۔

جن حقوق کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے گفتگو کی ہے ان کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوع کے حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ حقوق شرعیہ:۔ یہ وہ حقوق ہیں جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں ان کے ثبوت میں قیاس و رائے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

۲۔ حقوق عرفیہ:۔ یہ وہ حقوق ہیں جو عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔

پھر ان دونوں حقوق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول، وہ حقوق جن کی مشروعیت محض اصحاب حق سے ضرر دفع کرنے کے لیے ہوتی ہے

دوم، وہ حقوق جن کی اصالۃً مشروعیت ہوتی ہے۔ پھر حقوق اصلیہ و ثابتہ کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہے مثلاً حق مرور، حق شرب، حق تسییل وغیرہ

۲۔ وہ حقوق جو کسی مباح شئی پر سبقت حاصل کرنے اور قبضہ کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، اس طرح کے حقوق کو حق اسبقیت یا حق اختصاص سے موسوم کرتے ہیں۔

۳۔ وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان یا دوکان کو کرایہ پر دینے کا حق۔ یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔ [۱]

اعتیاض عن الحقوق کی صورتیں، حقوق کا عوض لینا دو طرح سے ممکن ہوتا ہے۔

۱۔ فروختگی کے ذریعہ کسی حق کا عوض لینا۔ اس صورت میں فروخت کرنے والا اپنی ملکیت مکمل طور پر خریدار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

۲۔ صلح اور دست برداری کے ذریعہ عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے شخص کا تو حق ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن محض اس کی دست برداری سے اس شخص کی طرف

۱۔ بیع حقوق مجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۵

استعمال حق نہیں ہوتا جس کے حق میں دست بردار ہوا۔ البتہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے شخص کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔ ۱؎
اس وضاحت کے بعد اب ہم ہر نوع کے حقوق کا عوض لینے کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔

حقوق شرعیہ

حقوق شرعیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت شارع کی طرف سے ہوتی ہے ان کی مشروعیت و اثبات میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے یعنی ان کا اثبات اصحاب حقوق کے لیے شارع کی طرف سے "نص جلی" یا "نص خفی" کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر نص وارد نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا۔ مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب وغیرہ۔ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

اول۔ وہ حقوق جو اصالۃً ثابت نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصحاب حق سے دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے حقوق کو مولانا محمد تقی نے "حقوق ضروریہ" کا نام دیا ہے۔
دوم۔ وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لیے اصالۃً مشروع ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی۔ انھیں "حقوق اصلیہ" کہا جا سکتا ہے۔

حقوق ضروریہ کا عوض لینا

حقوق ضروریہ کی تعبیر دیگر فقہا نے "حقوق مجردہ" سے کی ہے اور اس کی مثال میں حق شفعہ کو پیش کیا ہے۔ یہ حق اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری نے جب باہمی رضامندی سے کسی چیز کی بیع کی تو اب کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت اسلامی نے شریک جائداد و شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لیے حق شفعہ دیا ہے۔ اسی طرح بیوی کا حق شوہر کے بارے میں دفع ضرر کے لیے ہے۔ حقوق ضروریہ (حقوق مجردہ) کا حکم یہ ہے کہ کسی طور سے ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے نہ تو فروختگی کے ذریعہ اور نہ دست برداری اور صلح کے ذریعہ۔

۱۔ بیع حقوق مجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۲

صاحب درمختار نے "اشباہ" کے حوالے سے لکھا ہے۔

وفی الاشباہ لایجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ کحق الشفعۃ۔ اور علامہ شامی نے بدائع کے حوالے سے لکھا ہے۔

قال فی البدائع الحقوق المجردۃ لاتحتمل التملیک ولایجوز الصلح عنہا۔[1]

اور ڈاکٹر وھبتہ الزحیلی نے حقوق مجردہ (حقوق ضروریہ) کے بارے میں حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اما حق المجردۃ۔ فلایجوز الاعتیاض عنہ کحق الولایۃ علی النفس والمال وحق الشفعۃ (۲)

اور مولانا محمد تقی عثمانی نے حقوق ضروریہ کے بارے میں اپنا فیصلہ اس طرح بیان کیا ہے

وحکم ھذا النوع من الحقوق انہ لایجوز الاعتیاض عنہا، لاعن طریق البیع ولاعن طریق الصلح والتنازل بمال (۳) اس نوع کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ اس کا عوض لینا جائز نہیں ہے نہ بطریق بیع اور نہ صلح وتنازل کے طور پر۔" حنفیہ کی یہی رائے ہے مگر حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء حقوق مجردہ کے عوض لینے کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ ویجوز عند غیر الحنفیۃ اخذ العوض عنہ (۴)

حقوق اصلیہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم حقوق اصلیہ ہے جس کی تعبیر فقہاء حقوق غیر مجردہ سے کرتے ہیں یہ حقوق اصالۃً ثابت ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لیے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی ہے جیسے حق قصاص، حق میراث، نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی سے متمتع ہونے کا حق۔

حکم: حقوق اصلیہ یا حقوق غیر مجردہ کا حکم یہ ہے کہ فروختگی کے ذریعہ ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کی گنجائش نہیں ہے کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو اور بائع

۱۔ رد المحتار، ابن عابدین الشامی ۴/۵۱۸ ط: دار الفکر (۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۲۱

۳۔ بیع حقوق المجردہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی ص۳ (۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۲۱

کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کو حاصل ہو جائے۔ لہذا ولی مقتول اپنا حق قصاص فروخت نہیں کرسکتا۔ البتہ صلح اور دست برداری کے ذریعہ حقوق اصلیہ کا عوض لینا جائز ہے۔ یعنی ولی مقتول کو شرعاً اس کا حق ہے کہ عوض لیکر اپنے حق قصاص سے دست بردار ہو جائے چنانچہ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی نے حقوق غیر مجردہ پر محققانہ بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"الحق غیر المجردۃ تجوز المعاوضۃ عنہ بالمال کحق القصاص وحق الزوجیۃ یجوز لکل من ولی المقتول والزوج اخذ العوض المالی فی مقابل التنازل عن حقہ بالصلح" (۱)

حق غیر مجردہ کا عوض مالی جائز ہے۔ جیسے حق قصاص اور حق زوجہ ولی مقتول اور زوج کے لیے صلح کرکے اپنے حق سے دست برداری کا عوض مالی لینا جائز ہے۔

اور شامی نے لکھا ہے۔

"اما حق الموصی لہ بالخدمۃ فلیس کذالک بل ثبت لہ علی وجہ البر والصلۃ فیکون ثابتا لہ اصالۃ فیصح الصلح عنہ اذا نزل عنہ لغیرہ ومثلہ ما مر عن الاشباہ من حق القصاص والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض منہ لانہ ثابت لصاحبہ اصالۃ لا علی وجہ دفع الضرر عن صاحبہ" (۲)

اور مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ میں تحریر کیا ہے۔

"وحکم ھذا النوع من الحقوق انہ لا یجوز الاعتیاض عنھا بطریق البیع"

اور کچھ سطروں کے بعد لکھتے ہیں۔

"ولکن ھذہ الحقوق یجوز الاعتیاض عنھا بطریق الصلح والتنازل بمال" (۳)

حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم حقوق عرفیہ ہے۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت عرف وعادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اور یہ حقوق اس اعتبار سے مشروع ہیں کہ اسلامی شریعت نے عرف وعادت اور تعامل ناس کی بناء پر انھیں تسلیم کیا ہے۔ لیکن ان حقوق

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۲۰ (۲) شامی ۴/ ۵۲۲ (۳) بیع الحقوق المجردہ ص۵

کا اصل ماخذ عرف و تعامل ہے نہ کہ شریعت جیسے حق مرور، حق شرب وغیرہ۔

حقوق عرفیہ کے ذیل میں فقہاء نے حق مرور، حق شرب، حق تسییل، حق تعلی، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق، کا تذکرہ کیا ہے۔

حکم: حنفیہ کا مذہب: فقہائے احناف کے یہاں مشہور و معروف یہ ہے کہ یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی فروختگی جائز نہیں ہے ائمہ ثلاثہ کا معروف مذہب یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کا عوض لینا جائز ہے۔ اس اختلاف کا اصل مبنی و مدار بیع کی تعریف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف اعیان اور مادی اشیاء کی بیع درست ہے حقوق و منافع کی نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک: مگر فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہر اس شئی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جس کی کوئی قیمت ہو اور اس کے تلف کرنے پر وجوب ضمان ہوتا ہو۔ اس لیے ان کے نزدیک حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے۔ بعض احناف نے بھی حقوق مجردہ کے عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے حقوق پر محققانہ بحث کرتے ہوئے حقوق مجردہ کے بارے میں تحریر کیا ہے۔

وان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقه، ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنیة والنظائر متشابهة وللبحث فیها مجال۔[1]

"حقوق کے معاوضہ کے جائز نہ ہونے کا مسئلہ عام نہیں ہے، اور میں نے بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ مفتی ابوالسعود نے حق سکونت اور تصرف کے معاوضہ کو جائز قرار دیا ہے اور حق رجوع کو ناجائز قرار دیا ہے اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے اور اس کے نظائر متشابہ ہیں اور بحث کی اس میں بہت کچھ گنجائش ہے۔"

وہ حقوق جن کا تعلق اعیان کے ساتھ ہوتا ہے ان کی بیع بھی عند الاحناف جائز ہے چنانچہ حق مرور کی بیع کے بارے میں احناف کا ایک قول جواز کا بھی ہے، صاحب ہدایہ نے جواز ہی ذکر کیا ہے۔ اور ابن ہمام نے حق مرور کی بیع کے جواز کی توجیہ کرتے ہوئے ایک

۱۔ رد المحتار ۴/ ۵۰۰ ط، دار الفکر

قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے، لکھتے ہیں۔

"ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين" (۱) یعنی ہر وہ شیئی جس کا تعلق عین کے ساتھ ہوگا اس کا حکم بھی عین کا ہوگا۔ اسی طرح بعض متاخرین احناف نے ذکر کیا ہے کہ جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعلّی، حق تسیل، حق شرب۔ ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقہ پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ (۲)

حق سے دست برداری کا عوض لینا (تنازل عن الحق بالمال)

اسی ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مال لے کر اپنے حق سے دستبردار ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اور اگر جائز ہے تو کس طرح کے حقوق کا۔ اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ: اگر کسی شخص کا وقف میں مستقل حق ہو جیسے اس میں اس کی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام، موذن اور شرائط وقف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو تو اس طرح کے حق سے مال لے کر دست برداری کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے فروختگی کے ذریعہ اس کے عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے (۳) لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ عوض لینے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، کچھ فقہاء نے اس طور پر بھی عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور کچھ فقہاء نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب: متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے۔

لكن افتى كثير باعتباره وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال (۴)

یعنی بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اور اس کی بنیاد پر مال کے بدل وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ شامی نے اس ذیل میں بڑی محققانہ بحث کی ہے اور بحث کے آخر میں مفتی ابو السعود کے حوالہ سے اس مسئلہ کو

۱۔ فتح القدیر ۵/۲۰۶

۲۔ دیکھئے علامہ اتاسی کی شرح المجلہ ۲/۲۱ قبیل مادہ ۲۱۸۔

۳۔ رد المحتار ۳/۵۱۵۔ (۴) مجلد بالا ۳/۵۱۹ مطلب فی العرف الخاص والعام۔

کو صاف کر دیا ہے۔ (۱)

شافعیہ کا مسلک: فقہاء شافعیہ نے بھی عوض مال کے ذریعہ وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ علامہ رملی شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"والد بزرگوار نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی "جعالہ" کی ایک قسم ہے۔ لہٰذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ (۲)

حنابلہ کے نزدیک بھی جواز ہے۔ (۳)

حق تصنیف کی بیع

حق تصنیف اور حق ایجاد وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے کیونکہ جب کوئی آدمی دماغ سوزی کے بعد کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے یا کوئی فارمولا ایجاد کرتا ہے تو اسے شرعاً اس کا حق ہے کہ اس کی نشر و اشاعت کرکے فائدہ حاصل کرے یا کسی ناشر کے ہاتھ اسے فروخت کرکے مال فائدہ حاصل کرے۔ مولانا یوسف القرضاوی نے بھی اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وقد اخذ علماء والتشریع الوضعی بهذا الرای فاعتبر والمنافع من الاموال كما اعتبر وا حقوق المولفین وشهادات الاختراع وامثالها مالاً ۔ (۴)

۱۔ بحوالہ الربا ۳/ ۵۲۰ (۲) نہایۃ المحتاج ۹/ ۴۰۸

۳۔ دیکھئے الانصاف للمرداوی ۹/ ۳۰۹ شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۹۳

۴۔ فقہ الزکاۃ ۱/ ۱۲۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ بیع حقوق ومنافع

از: مولانا محمد ظفیر الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

یہ طے ہے کہ اسلام تمام عالم کے لئے رحمت بن کر آیا ہے اور رہتی دنیا تک کی رہنمائی اس کے فرائض میں داخل ہے، چودہ سو سال گذرے، اس عرصہ میں مختلف حالات سے انسان دوچار ہوتا رہا، اور وقت کے ائمہ ومشائخ اور علماء وفقہاء نے امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، اور قوانین اسلام کی نشاندہی کرتے رہے اور خواص وعوام ان سے مستفید ہوتے رہے، یہ کام کسی منزل پر نہ رکا اور نہ اس کا دروازہ بند ہوا، زمانہ کے انقلابات سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہے، اور فقہاء امت ان مسائل کا حل کتاب وسنت کی روشنی میں لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے، یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں فقہ وفتاویٰ کی کتابیں اور ان کے حواشی وشروح شائع ہوتے رہے۔

نئی ایجادات اور زمانہ کے تقاضوں نے بے شمار سوالات پیدا کئے، مگر الحمد للہ ہر دور میں ان کے جوابات لکھے جاتے رہے، تاریخ بتاتی ہے کہ کبھی ایسا نہ ہوا کہ زمانہ کی گردشوں سے نئے سوالات سامنے آئے ہوں اور علمائے امت نے ان کے جوابات کتاب وسنت کی روشنی میں نہ دیئے ہوں۔ فتاویٰ کی کتابوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جو برابر جاری ہے، اس اخیر دور میں عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ ہندیہ کے نام سے ایک بڑا ذخیرہ اپنے دور حکومت میں جمع کرایا اور اس کی اشاعت کے ذریعہ امت کے لئے سہولت کا دروازہ کھولا، اس کے بعد شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ، مولانا عبد الحی فرنگی محلیؒ، حضرت گنگوہیؒ، حضرت تھانویؒ، مفتی کفایت اللہؒ، مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ، میاں نذیر حسین اور دوسرے علمائے کرام نے بحیثیت مفتی اس خدمت کو انجام دیا، اور ان کے ماننے والوں نے ان کے قیمتی فتاویٰ کو کتابی صورت میں شائع کیا، جن سے عوام وخواص نے فائدہ

فائدہ حاصل کیا۔

تاآنکہ اب جب کہ پندرہویں صدی ہجری شروع ہوئی تو کہنا چاہئے کہ دنیا ایسے نئے انقلاب سے دوچار ہے، جس کا پہلے تصور نہیں تھا اور کچھ ایسے نئے مسائل پیدا ہوچکے ہیں کہ جن کے حل تلاش کرنے کے لئے ایک متحدہ محاذ کی ضرورت پیش آئی، جو ہند و پاک کے تمام مفتیانِ کرام اور فقیہوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرے اور نئے مسائل ان کے سامنے پیش کرے، اور بحث ومباحثہ اور تبادلۂ خیالات کا موقع فراہم کرے، اور ان کو سوچنے سمجھنے اور کچھ کرنے پر مجبور کرے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا کرے ہمارے قاضی شریعت بہار واڑیسہ مولانا مجاہدالاسلام قاسمی صاحب اور ڈاکٹر منظور عالم صاحب کو کہ ان حضرات نے خدا کا نام لے کر اسلامی فقہ اکیڈمی کی داغ بیل ڈالی، اور فقہی سمینار کا ایک سلسلہ شروع کیا، جہاں تک خاکسار کے مطالعہ کا تعلق ہے یہ اس صدی کی سب سے پہلی خدمت وسعادت ہے، جو ان حضرات کے حصہ میں آئی، انھوں نے جس فراخ حوصلگی، محنت اور وسیع النظری کا ثبوت دیا ہے، اس کی زمانہ قریب میں کوئی مثال نہیں ہے۔

دو فقہی سمینار کر کے کئی اہم مسائل متفقہ طور سے طے کرا چکے ہیں، اور ان کی اشاعت بھی ہوچکی ہے۔ اب یہ تیسرا فقہی سمینار اس موضوع پر ہو رہا ہے کہ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اور ان حقوق کی تفصیلات کیا ہیں؟ فقہ اکیڈمی ہم سب مفتیوں کی طرف سے مستحق ہدیۂ تبریک وتہنیت ہے کہ اس نے تمام مسائل کی طرح اس مسئلہ پر بھی مواد فراہم کیا، اور اسے طبع کرا کر ہم سب کے پاس بھیجا، کتابوں کے حوالے بھی ہیں اور ائمہ اربعہ کے مذاہب کے دلائل بھی۔ عرض یہ کرنا ہے کہ روشنی خود اکیڈمی دے رہی ہے، محنت وہ خود کر رہی ہے۔ فقہ کی کتابوں کی طرف رہنمائی ورہبری کا فریضہ انجام دے رہی ہے۔ ہم لوگوں کا کام بہت سہل کر دیا گیا ہے۔ ان کو سامنے رکھ کر ہمارا فرض ہے کہ اپنی اپنی رائیں پیش کریں، اور اپنی تشفی کے لئے مزید مطالعہ کی زحمت گوارہ کریں، اگر ضرورت محسوس کریں۔

یہی وجہ ہے کہ خاکسار نے مزید لمبے مقالہ کی ضرورت محسوس نہیں کی، مواد یہی سب ہیں جو تقریباً اکیڈمی نے فراہم کر دیئے ہیں، اس لئے اختصار کے ساتھ اپنی رائے پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

حقوق مجردہ کی خرید و فروخت پر دو مقالے بھیجے گئے۔ ایک قاضی شریعت مولانا مجاہدالاسلام صاحب زید مجدہٗ کا، دوسرا مولانا تقی عثمانی زید مجدہٗ کا۔ ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ پر کافی بحث

لی ہے خصوصیت سے مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ کے ترتیب کرنے میں کافی محنت کی ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے مذاہب دلیل کے ساتھ یکجا کرنے کی سعی کی ہے۔

یہ درست ہے کہ دور حاضر میں بعض ایسے حقوق کی بیع وشراء ہونے لگی ہے، جس کا پہلے تصور نہیں تھا جیسے مکانوں اور دوکانوں کی پگڑی یا اس کی سلامی، تجارتی مشہور ناموں کی بکری وخریداری اسی طرح حق تصنیف وتالیف کی خرید وفروخت، یا نئی ایجادات کا معاملہ، دنیا میں یہ سارے معاملات وکاروبار رائج ہیں، حکومتوں پر تسلط دیندار مسلمانوں کا نہیں رہا، پھر عوام وخواص میں وہ غیرت وحمیت بھی باقی نہیں رہی کہ وہ اپنی حکومتوں کو ناجائز قوانین بنانے اور اس کے رائج کرنے سے روکیں، یا اس کے خلاف مضبوط احتجاج کریں، لہذا اس دور خدا بیزاری میں علمائے کرام پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ نئے مسائل، نئے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر غور وفکر کریں اور دیکھیں کہ شریعت کس حد تک سہولت دے سکتی ہے، ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ بشروا ولاتنفروا، دوسری طرف ارشاد ہے کہ الدین یسر، اسی کے ساتھ یہ بھی ہدایت ہے قولا لینا۔

اس لئے ذمہ دار علماء کا فرض ہوتا ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ پر بھی پوری سنجیدگی اور اعتدال کے ساتھ غور وفکر کریں، اس طرح کہ ہمارے ہاتھوں میں دین کا دامن بھی مضبوطی سے باقی رہے، اور امت کی ضرورتیں بھی پوری ہوں، اور وہ محسوس کریں کہ دین اسلام تمام زمانوں کے تقاضوں کو پورا کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے، اور ہر دور کے علماء اپنے دور کے پیش آمدہ مسائل پر پوری بصیرت سے کام لیتے ہیں۔

حقوق کی کئی تقسیمیں کی گئی ہیں، اور بڑی حد تک وہ صحیح ہیں، حقوق شرعیہ ہوں یا حقوق ضرورۃ حقوق شرعیہ کی مثال میں حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت وحضانت، حق ولایت نکاح وغیرہ کا نام لیا گیا ہے، ان حقوق کی بیع قطعاً جائز نہیں ہے اور نہ بطور صلح ان کا معاوضہ قبول کرنا درست ہے اسی طرح کے یہ حقوق صاحب حق سے منتقل ہو کر دوسرے کو حاصل ہو جائے اور وہ اس کا قائم مقام بن جائے۔ البتہ وہ حقوق جن کا تعلق عرف وعادت سے ہے اور جن کی تعبیر حقوق عرفیہ سے کی گئی ہے، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق وغیرہ۔ یہ حقوق اگر بطور انتفاع ہو کہ کوئی متعین حالات کے لئے نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تو بطور اجارہ اس کی اجازت ہوگی، مگر غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ ماننا پڑتا ہے کہ مال کی تعریف میں صرف اعیان اور مادی اشیاء داخل ہیں، فقہائے احناف اس میں حق مجردہ کو داخل نہیں کرتے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے ایک جزیہ نقل کیا ہے کہ اگر ایک آدمی نیچے کی منزل کا مالک ہے اور دوسرا اوپر کی منزل کا اور دونوں منزلیں منہدم ہوگئیں، اب اس کے اوپر کے مالک نے اپنا حق علو فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ علو جو فضا میں ہے وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرح حق تسییل کے سلسلہ میں صراحت کی ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

فقہاء احناف نے حقوق مجردہ کی بیع کو ایک جگہ جائز لکھا ہے۔ گو دوسری روایت ناجائز ہونے کی بھی ہے۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ عندالاحناف حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے اور مفتیان کرام اسی کے مطابق برابر فتویٰ دیتے رہے۔ حق تصنیف کو بیچنے کے جواز کا ہمارے پرانے علماء کرام نے اب تک فتویٰ نہیں دیا ہے، گو بعد کے زمانے میں بعض علماء اس کی بیع کو جائز منوانے کی سعی میں ہیں مگر یہ قول مفتیٰ بہ نہیں ہے، اس لئے یہ فیصلہ کر لینا مناسب ہوگا کہ احناف کے یہاں حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ احناف کے علاوہ دوسرے ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مال کی تعریف میں حقوق مجردہ کو بھی داخل کرتے ہیں اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان ائمہ ثلاثہ کے یہاں حقوق عرفیہ کی بیع کی صراحت ملتی ہے۔ لہذا ہمیں یہ غور کرنا چاہئے کہ ان ائمہ ثلاثہ اور بعض علماء احناف کی بنیاد پر حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا جائے یا نہ دیا جائے۔

خاکسار کی اپنی ذاتی رائے یہ ہے کہ اگر حقوق مجردہ کی بیع کا موجودہ حالات میں رواج ہو چکا ہے اور بڑی حد تک یہ ضروری ہو گیا ہے تو جس طرح بہت سے دوسرے مسائل میں ہم نے امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے اور اس پر ہمارا عمل بھی ہے، حقوق عرفیہ کی بیع کے مسئلہ میں بھی گنجائش دی جانی چاہئے تاکہ عوام و خواص جن کو ان مسائل سے دن رات کا واسطہ پڑتا ہے، وہ تنگی سے نکل سکیں۔

یہ تو ہمیں اعتراف ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں اور سب کتاب وسنت کے مطابق ہیں۔ لہذا ضرورت کے وقت میں ائمہ ثلاثہ کے بعض مسائل میں اتباع سے کوئی حرج نہیں ہے۔

یہاں ایک بات اور ذہن میں رکھنی چاہئے کہ فقہاء امت نے اپنے دور کے حالات اور عرف عام کا بڑا لحاظ رکھا ہے اور انھوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ ہمیں بھی اپنے دور کے عرف و عادت سے صرف نظر کرنا درست نہ ہوگا۔

حقوقِ عرفیہ کی بیع کی ضرورت و اہمیت کا بحث محل ہے کہ ان کے دور میں اس قدر نہ ہو اور لوگ اس کی ضرورت محسوس نہ کرتے ہوں، مگر اب زمانہ کی رفتار نے دنیا کو اس موڑ پر لا دیا ہے جہاں صنعت اختیار کرنے میں دین کا خسارہ ہے، البتہ جواز کی جو شرطیں ہیں ان کو بدرجۂ اولیٰ ملحوظ رکھا جائے۔

حقوق کی بیع

از ——— مولانا معاذ الاسلام سنبھلی، مدرسہ امدادیہ مراد آباد

حقوق کی بیع کے بارے میں آپ کا سوالنامہ اور مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کا تفصیلی مقالہ پڑھا، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے نہایت بسط کے ساتھ ائمہ اربعہ کے مذاہب اور جزئیات کو منضبط فرمایا ہے اور مسئلہ کے ہر پہلو کا احصار فرمایا ہے۔ اسی طرح آپ کے سوالنامے میں بھی موضوع سے متعلق کافی مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اس لیے ائمہ اربعہ کے مذاہب و جزئیات کے ذکر کی حاجت نہیں ہے۔ البتہ مشائخ و ائمہ احناف کی آراء اور ارشادات میں غور و فکر کے بعد جو رائے سامنے آئی ہے اس کو تحریر کیا جاتا ہے۔

تمدن اور انسانی زندگی کے لیے باہم معاملات کرنا اور مختلف عقود کے ذریعہ ایک کا دوسرے سے تعاون حاصل کرنا اور اپنی اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کو پورا کرنا ہمیشہ سے انسانی زندگی کا لازمی حصہ رہا ہے ان معاملات اور عقود میں بیع و اجارہ دو اہم عقد ہیں جو ہمیشہ سے لوگوں میں معمول بہا اور جاری و ساری ہیں، لوگ ان کی حقیقت سے خوب واقف ہیں، یہ ایسے عقود نہیں ہیں کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں کو ان سے واقف کرایا ہو۔ شریعت محمدیہ نے صرف اس طرف متوجہ کیا کہ ان عقود کا معاملہ کرنے میں کن کن امور کا لحاظ ہونا چاہیے تاکہ کسی طرح بھی یہ عقود فساد و نزاع اور مکر و خداع کا سبب نہ بنیں۔ اسی لیے شریعت نے ان کے تفصیلی احکام بیان کرکے واضح کیا کہ کون سے عقود درست اور صحیح ہیں اور کون سے فاسد اور غیر صحیح ہیں۔

لیکن فقہاء کرام کے لیے ضروری ہوا کہ ان کے احکام ذکر کرتے وقت ان کی تعریف کرکے ان کے معانی بھی متعین کریں۔ لیکن جتنی تعریفیں کی گئی ہیں ہر ایک پر کچھ نہ کچھ اعتراض وارد ہوتا ہے اور کوئی تعریف ایسی معلوم نہیں ہوتی جو جامع مانع ہو۔

بہر کیف تنویر الابصار میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے ۔

ھو لغۃ مقابلۃ شئ بشئ مالا او لا وشرعا مبادلۃ شئ مرغوب فیہ بمثلہ ۔

باعتبار لغت کے ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کرنا ہے خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو ۔ اور شرعاً مرغوب فیہ شئے کا اس کے مثل کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے ۔

شامی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال ۔

یعنی وہ چیز جس کی طرف نفس رغبت کرے اور وہ مال ہے ۔

شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ تعریف بھی مبادلۃ المال بالمال کی طرف لوٹتی ہے ۔

جوہر نیرہ میں یوں ذکر کیا ہے ۔

البیع فی اللغۃ عبارۃ عن تملیک مال بمال آخر ۔ وکذا فی الشرع لکن زید فیہ قید التراضی لما فی التغالب من الفساد واللہ لا یحب الفساد ۔

لغت میں بیع تملیک مال بمال آخر کو کہا جاتا ہے ۔ اور شرعاً بھی یہی ہے لیکن اس میں باہمی رضامندی کی قید زیادہ کی گئی ہے اس لیے کہ تغالب میں فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا ۔

ویقال ھو فی الشرع عبارۃ عن ایجاب وقبول فی مالین لیس فیھما معنی التبرع وھذا قول العراقیین کالشیخ واصحابہ وقیل ھو عبارۃ عن مبادلۃ مال بمال لا علی وجہ التبرع وھو قول الخراسانیین کصاحب الھدایۃ واصحابہ ۔

اور کہا جاتا ہے کہ وہ شرعاً ایسے دو مالوں میں ایجاب وقبول کو کہتے ہیں جن میں تبرع کے معنی نہ ہوں اور یہ عراقیوں کا قول ہے جیسے شیخ اور ان کے اصحاب ۔ اور بعض نے اس طرح کہا ہے کہ وہ مال کا مال سے اس طرح تبادلہ کرنا جو تبرع کے طریقہ پر نہ ہو اور یہ خراسانیوں کا قول ہے جیسے صاحب ہدایہ اور ان کے اصحاب ۔

مال کے متعلق اگرچہ سب جانتے ہیں کہ کسے کہا جاتا ہے مگر چونکہ بیع کی تعریف میں مال کا لفظ آیا تو ضرورت ہوئی کہ اس کی بھی تعریف کی جائے ۔ بعض حضرات نے اس کی اس طرح تعریف کی ۔

المراد بالمال ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم ۔ (شامی ٤ ، ص ۳) ۔

مال سے مراد وہ ہے کہ اس کی طرف طبیعت مائل ہو اور ضرورت کے وقت کے لیے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے۔

تلویح میں ہے:۔

المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة وفي البحر عن حاوى القدسى المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار۔ (شامی ج ۴، ص ۳)۔

مال وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کو وقت حاجت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جائے۔ اور بحر میں حاوی القدسی سے ذکر کیا ہے، مال غیر آدمی کا نام ہے جو آدمی کے مصالح کے لیے پیدا کیا گیا ہو اور اس کا ذخیرہ اور اس میں اختیار سے تصرف کرنا ممکن ہو۔

المال ما يميل اليه الطبع ويجرى فيه البذل والمنع (درمختار، شامی ج ۴، ص ۱۰۰)۔

مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل و منع جاری ہو۔

اجارہ

دوسرا عقد، عقدِ اجارہ ہے اس میں بھی ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور بیع کی جو مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں بعض ایسی ہیں جو اجارہ پر بھی صادق آرہی ہیں۔ مثلاً درمختار میں بیع کی جو تعریف کی ہے کہ هو مبادلة شئ بشئ اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں۔

ظاهره شمول الاجارة لان المنفعة شئ باعتبار الشرع انها موجودة حتى صح الاعتياض عنها بالمال وكذا باعتبار اللغة۔ (شامی ج ۴، ص ۳)۔

بظاہر یہ اجارہ کو شامل ہے اس لیے کہ منفعت بھی شے ہے اور وہ شرعاً موجود بھی ہے اسی لیے مال کے ساتھ اس کا عوض لینا صحیح ہے اور اسی طرح لغت میں بھی ہے۔

اس لیے بعض فقہاء نے اس کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی کہ بیع کی تعریف ایسی ہو کہ وہ اجارہ پر صادق نہ آئے اور دونوں میں فرق ہو جائے۔

فقہاء کی تعریفات اور تصریحات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں مبیع مال ہوتا ہے۔ اور اجارہ میں معقود علیہ مال نہیں بلکہ منفعت ہوتی ہے اور منفعت مال نہیں ہے منفعت ایک

حق ہے اور مال عین کو کہا جاتا ہے۔

جوہر نیرہ میں ہے۔

التملیکات نوعان تملیک عین و تملیک منفعۃ فتملیک العین نوعان بعوض کالبیع و بغیر عوض کالہبۃ و تملیک المنفعۃ نوعان ایضا بعوض کالاجارۃ وبغیر عوض کالعاریۃ و الوصیۃ بالمنافع۔ (جوہرۃ نیرۃ ج ۱ ص ۱۶۳)

تملیکات دو نوع کی ہیں ایک تملیک عین دوسری تملیک منفعت پھر تملیک عین بھی دو قسم کی ہیں عوض کے ساتھ جیسے کہ بیع اور بغیر عوض کے جیسے کہ ہبہ اور تملیک منفعت بھی دو قسم ہیں بالعوض جیسے اجارہ اور بغیر عوض جیسے عاریت اور منافع کی وصیت۔

علامہ شامی لکھتے ہیں۔

وقدمنا اول البیوع تعریف المال بما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ وانہ خرج بالادخار المنفعۃ فہی ملک لا مال لان الملک ما من شانہ ان یتصرف فیہ بوصف الاختصاص کما فی التلویح فالاولی ما فی الدرر من قولہ المال موجود یمیل الیہ الطبع الخ۔ فانہ یخرج بالموجود المنفعۃ فلا فہم ویرد ان المنفعۃ تملک بالاجارۃ لان ذلک تملیک لا بیع حقیقۃ ولذا قالوا ان الاجارۃ بیع المنافع حکما ای ان فیہا حکم البیع وہو التملیک لا حقیقتہ فاغتنم ہذا التحریر۔ (شامی ج ۴ ص ۱۰۰)

ہم نے اول بیوع میں مال کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور حاجت کے وقت کے لیے اس کا ادخار ممکن ہو اور ادخار کی قید سے منفعت نکل گئی پس وہ ملک ہے مال نہیں اس لیے کہ ملک وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے جیسا کہ تلویح میں ہے۔ پس زیادہ بہتر وہ تعریف ہے جو درر میں ہے کہ مال وہ موجود ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو پس موجود کی قید سے منفعت نکل گئی۔ اور اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ اجارہ سے منفعت کی تملیک ہوتی ہے اس لیے کہ اجارہ حکماً منافع کی بیع ہے یعنی اس میں بیع کا حکم ہے اور بیع کا حکم تملیک ہوتی ہے۔ بیع کی حقیقت نہیں ہے پس تو اس تحریر کو غنیمت شمار کر۔

قولہ فخرج التراب ای القلیل مادام فی محلہ والا فقد یعرض لہ بالنقل ما یصیرہ

مالا معتبرا ومثله الماء وخرج ایضا نحو حبة من حنطة والعذرة الخالصة بخلاف المخلوطة بتراب ولذا جاز بيعها كسرقين كما يأتي وخرج ایضا المنفعة على ما ذكرنا انتقا۔ (شامی ج ۴ ص ۱۰۱)۔

اس کا قول پس مثل (مال کی تعریف سے) نکل گئی یعنی تھوڑی مٹی جو اپنے محل میں ہو ورنہ کہیں نقل کرنے سے وہ بھی مال معتبر ہو جاتی ہے اور اسی کی مثل پانی ہے۔ اور گیہوں کے دانہ کی مثل بھی نکل گیا اور خالص پاخانہ، برخلاف اس کے جو مٹی ملی ہوئی ہو اور اسی لیے اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ گوبر جیسا کہ آئندہ آئے گا اور منفعت بھی نکل گئی جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا۔

ولان البيع شرع لتمليك العين لا المنفعة بدليل صحة شراء جحش ومهر صغير وارض سبخة ولا تصح اجارتها وكذا لو استاجر علوا او استثنى الطريق فسدت بخلاف البيع۔ (بحر الرائق ج ۶)

اس لیے کہ بیع تملیک عین کے لیے مشروع ہے نہ کہ منفعت کی تملیک کے لیے اس دلیل سے کہ گدھے اور گھوڑے کے چھوٹے بچے اور شور زمین کا خریدنا صحیح ہے اور ان کا اجارہ صحیح نہیں ہے اور اسی طرح اگر علو کو کرایہ پر لیا اور راستہ کا استثنیٰ کیا تو اجارہ فاسد ہے اور بیع صحیح ہے۔

بہرحال فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ مبیع کا مال اور عین ہونا ضروری ہے اگر مبیع مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی۔

وبطل بيع ما ليس بمال اي ما ليس بمال في سائر الاديان۔ (شامی ج ۴ ص ۱۰۰)۔

اور جو مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے یعنی کسی بھی آسمانی دین میں مال نہ ہو۔

اور صرف مال ہونا بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا متقوم ہونا بھی ضروری ہے ورنہ شرعاً وہ بیع باطل ہوگی۔

درمختار میں ہے۔

وبطل بيع مال غير متقوم اي غير مباح الانتفاع به۔

متقوم کا مطلب ہے کہ شرعاً اس سے انتفاع مباح ہو۔

تلویح میں ہے۔ تقوم دو طرح کا ہوتا ہے ایک عرفی دوسرا شرعی۔ تقوم عرفی تو احراز سے ہوتا ہے پس جو غیر محرز ہوگا مثلاً شکار، اور حشیش وہ متقوم نہیں ہے۔ اور تقوم شرعی اس کے ساتھ انتفاع کے مباح ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔

شامی میں مال اور متقوم میں فرق اس طرح سمجھایا ہے مثلاً گیہوں کا دانہ متقوم ہے مال نہیں ہے اور خمر مال ہے مگر متقوم نہیں ہے اور دم، میتہ، حر نہ مال ہیں اور نہ متقوم ہیں۔

شامی نے شرح مسکین سے بیع باطل اور فاسد کے پہچاننے کا ایک ضابطہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عوضین میں سے جب کوئی کسی بھی آسمانی دین میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے۔ خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن اور اگر وہ بعض ادیان میں مال ہو اور بعض میں نہ ہو تو اگر اس کو ثمن اعتبار کرنا ممکن ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہونا متعین ہو تو بیع باطل ہوگی۔

عرف وعادت کے اعتبار میں

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملات کے احکامات میں عرف وعادت اور لوگوں کی حاجات وضروریات کو بہت بڑا دخل ہے۔

عرف وعادت اور حاجات وضروریات کی بنیاد پر احکام بدل جاتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

منافع اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن اجارہ تعامل ناس ہی کی وجہ سے جائز رکھا گیا ہے۔

لان الاجارة مشروعة على خلاف القياس لانها بيع المنافع المعدومة وقت العقد وانما جازت بالتعارف العام لما فيها من احتياج عامة الناس اليها وقد تعارفوها سلفا وخلفا فجازت على خلاف القياس وخرج في الذخيرة بان الاجارة انما جازت لتعامل الناس۔ (نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف)۔

اس لیے کہ اجارہ خلاف قیاس مشروع ہے اس لیے کہ وہ عقد کے وقت منافع معدومہ کی بیع ہے لیکن وہ تعارف ناس کی وجہ سے جائز ہے اس لیے کہ اس کی طرف عام لوگوں کو احتیاج ہے اور وہ اس کو سلفاً اور خلفاً پہچانتے آئے ہیں پس وہ خلاف قیاس جائز ہے اور ذخیرہ میں ذکر کیا ہے کہ اجارہ تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہوا ہے۔

سیدی عبدالغنی نابلسی نے دودۃ القرمز کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں۔

انها من اعز الاموال اليوم ويصدق عليها تعريف المال المتقدم ويحتاج اليها

الناس كثيرا في الصباغ وغيره فينبغي جواز بيعها ۔
وسيأتي ان جواز البيع يدور مع حل الانتفاع وانه يجوز بيع العلق للحاجة مع انه من الهوام وبيعها باطل وكذا بيع الحيات للتداوي (شامی ج ۴ ص ۱۰۱) ۔

تحقیق وہ اس زمانہ میں عزیز ترین اموال میں سے ہے اور اس پر پہلے گذری ہوئی مال کی تعریف صادق آتی ہے اور لوگ رنگ وغیرہ میں اس کے کثرت سے محتاج ہیں لہذا مناسب ہے کہ اس کی بیع جائز ہو۔

اور آگے آئے گا کہ بیع کا جواز انتفاع کے حلال ہونے سے وابستہ ہے اور جونک کی بیع حاجت کی وجہ سے جائز ہے حالانکہ وہ ہوام میں سے ہے اور ان کی بیع باطل ہے اسی طرح سانپوں کی بیع کا حکم ہے دوا کے لیے۔

وفي البحر عن الذخيرة اذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية مرعل يجوز وبه اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له اقول العلق في زماننا يحتاج اليه للتداوي بمصه الدم وحيث كان متمولا لمجرد ذلك دل على جواز بيع دودة القرمز فان تمولها الآن اعظم اذ هي من اعز الاموال (شامی ج ۴ ص ۱۱۱) ۔

بحر میں ذخیرہ سے ذکر کیا ہے جب جونک کو خریدے تو جائز ہے اور اس کی طرف حاجت ناس کی وجہ سے صدر الشہید بھی اسی کے قائل ہیں اس لیے کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جونک آج کل اس کی طرف حاجت تداوی کے لیے ہے کہ وہ چوس لے تو جب وہ محض اتنی بات سے مال ہو گئی تو یہ دودۃ القرمز کی بیع کے جواز پر دال ہے اس لیے کہ اس کا مال ہونا جونک سے بڑھ کر ہے اس لیے کہ وہ تو عزیز ترین اموال میں سے ہے۔

حدیث میں سونے چاندی کو وزنی اور گیہوں جو وغیرہ کو کیلی فرمایا گیا اور سونے چاندی کی بیع میں ربا سے بچنے کے لیے باعتبار وزن کے اور گیہوں وغیرہ میں باعتبار کیل کے تساوی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں اگر عرف بدل جائے گیہوں جو وغیرہ وزنی ہو جائیں اور سونا چاندی کیلی تو سونے چاندی میں کیلاً تساوی ضروری ہو گی اور گیہوں وغیرہ میں وزناً۔

روی عن ابی یوسف اعتبار العرف في هذه الاشياء المنصوصة حتى جوز التساوي

بالكيل في الذهب وبالوزن في الحنطة اذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم فيه ترك النص فيلزم ان يجوز عنده ما شابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وان خالف النص قلت حاشا لله ان يكون مراد ابي يوسف ذلك وانما اراد تعليل النص بالعادة بمعنى انه انما نص على البر والشعير والتمر والملح بانها مكيلة وعلى الذهب والفضة بانهما موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك فالنص في ذلك الوقت انما كان للعادة حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب اورد النص على وفقها فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور اليها فاذا تغيرت تغير الحكم فليس في العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية

وعلى هذا لو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم او استقراضها بالعدد كما في زماننا لا يكون مخالفا للنص فالله تعالى يجزي الامام ابا يوسف عن اهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم بابا عظيما من الربا. (نشر العرف)۔

ان اشیاء منصوصہ میں عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ سونے میں کیل کے ساتھ اور گیہوں میں وزن کے ساتھ شادی کو جائز بتلایا ہے جب لوگوں میں یہ متعارف ہو جائے پس اس میں عرف کا اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے پس لازم آئے گا کہ ان کے نزدیک عرف کی وجہ سے ربا وغیرہ کی تجویز جائز ہو اگرچہ وہ نص کے خلاف ہو میں کہوں گا کہ یہ بات بہت بعید ہے کہ امام ابو یوسف کی مراد یہ ہو بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نص کی علت عادت ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ گیہوں جو، تمر اور نمک کو نص میں جو کیل بتلایا ہے اور سونے چاندی کو وزنی یہ اس وجہ سے ہے کہ اس وقت ایسا ہی تھا پس نص اس وقت عادت کے مطابق تھی یہاں تک کہ اگر اس وقت گیہوں کے وزن اور سونے کے کیل کی عادت ہوتی تو نص اسی کے موافق آتی لہذا کیلی اور وزنی ہونے میں منظور الیہا عادت ہی ہوگی۔ جب عادت بدل جائے گی تو حکم بھی بدل جائے گا پس بدلنے والی نئی عادت میں نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں نص کا اتباع ہے، محقق ابن ہمام کے ظاہری کلام سے اس روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

اور اس بنیاد پر اگر دراہم کی دراہم کے ساتھ بیع میں اور ان کے قرض لینے میں گنتی کے ساتھ تعارف ہوجائے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو وہ نص کے خلاف نہیں ہوگا پس اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو اس زمانہ کے لوگوں کی طرف سے بہترین جزادے کہ انھوں نے ان کی طرف سے ربا کے ایک بڑے دروازے کو بند کردیا۔ نشر العرف۔

وفی شرح الاشباہ للبیری الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی۔

بیری کی شرح اشباہ میں ہے جو عرف سے ثابت ہو تو وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے۔

وفی المبسوط الثابت بالعرف کالثابت بالنص۔

مبسوط میں ہے عرف سے ثابت نص سے ثابت کی مانند ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں ابن عابدین نے ایک ضابطہ لکھا ہے، فرماتے ہیں:

اذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالفہ من کل وجہ بان لزم منہ ترک النص فلا شک فی ردہ کتعارف الناس کثیرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحریر والذھب وغیر ذلک مما ورد تحریمہ نصا وان لم یخالفہ من کل وجہ بان ورد الدلیل عاما والعرف خالفہ فی بعض افراد او کان الدلیل قیاسا فان العرف معتبر ان کان عاما فان العرف العام یصلح مخصصا کما مر عن التحریر و یترک بہ القیاس کما صرحوا بہ فی مسئلۃ الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقاء وان کان العرف خاصا فانہ لا یعتبر وھو المذھب۔

جب عرف دلیل شرعی کے مخالف ہو پس اگر وہ من کل وجہ مخالف ہو بایں طور کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے تب تو اس کے رد میں کوئی شک نہیں جیسا کہ لوگوں میں بہت سے محرمات کا تعارف ہو تا یعنی ربا، شرب خمر اور ریشم پہننا اور سونا وغیرہ جن کی تحریم نص میں آئی ہے اور اگر من کل وجہ مخالف نہ ہو بایں طور کے دلیل عام وارد ہو اور عرف اس کے بعض افراد میں خلاف ہو یا دلیل قیاس ہو تو اگر عرف عام ہو تو وہ معتبر ہے اس لیے کہ عرف عام مخصص بن سکتا ہے جیسا کہ تحریر سے گذرا اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ استصناع کے مسئلہ میں اس کی تصریح کی ہے اور حمام میں داخل ہونے میں اور مشک سے پانی پینے میں اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور یہی مذہب ہے۔

وتخصیص النص بالتعامل جائز الا تری انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع

بيع ما ليس عنده و انه منهي عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الانسان لا ترك النص اصلا لانا عملنا بالنص في غير الاستصناع - وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه . (نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف).

اور تعامل کے ساتھ نص کی تخصیص جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہم نے تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز کیا ہے حالانکہ استصناع اس چیز کی بیع ہے جو اس کے پاس نہیں ہے حالانکہ وہ منہی عنہ ہے اور تعامل کے ساتھ استصناع کی تجویز ہماری طرف سے نص کی تخصیص ہے وہ نص جو انسان کے پاس غیر موجود چیز کی بیع کی نہی میں وارد ہوئی ہے بالکل نص کا ترک نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے غیر استصناع میں نص پر عمل کیا ہے اور تعامل سے بالکل نص کا ترک جائز نہیں اور اس کی تخصیص جائز ہے۔

اس کی تائید میں ابن عابدین لکھتے ہیں :

وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خميرة يتعاطاها الجيران ايكون ربا فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وذكر في البزازية في البيع الفاسد في الفصل السادس في بيع الوفاء انه صحيح قال محمد الفضلي لحاجة الناس فرارا من الربا . (نشر العرف)

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خمیری روٹی کے بارے میں سوال کیے گئے جس کی پڑوسی آپس میں تعامل کرتے ہیں کیا وہ سود ہوگا تو آپ نے فرمایا جس کو مسلمان اچھا جانیں وہ اچھا ہے اور جس کو مسلمان برا خیال کریں وہ برا ہے۔ اور بزازیہ میں ذکر کیا ہے بیع وفا کے بارے میں کہ وہ صحیح ہے سود سے بچنے کے لیے حاجت ناس کی وجہ سے۔

عرف عام کے معتبر ہونے کی وجوہ و دلائل بیان کرتے ہوئے ابن عابدین لکھتے ہیں

فان تغيير ما اعتاده عامة اهل العصر في عامة بلاد الاسلام فيه حرج فوقه ولا شك انه فوق الحرج الذي قيل لاجله عن بعض الصحابة الشهيرة بالنص كطين الشارع الغالب عليه النجاسة وكبول السنور في الثياب والبعر القليل في الآبار والمحلب فكون ذلك مخصصا لا ريب فيه .

ایسی چیز کا بدلنا جس کے اکثر بلاد اسلام میں اکثر اہل زمانہ عادی ہوں اس سے بڑا حرج

نہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس حرج سے بڑھ کر ہے جس کی وجہ سے بعض ایسی نجاستوں سے درگذر کیا گیا ہے جن کی نص میں نہی آئی ہے جیسے کہ سڑک کی مٹی جس پر نجاست غالب ہو اور کپڑوں میں بلی کا پیشاب اور دودھ کے برتن اور کنوؤں میں قلیل مینگنی لیکن یہ اول نجاست کی تخصیص کے ساتھ ہے۔

مزید فرماتے ہیں :

ویدل علی ذلک انهم صرحو بفساد البیع بشرط لا یقتضیه العقد وفیه نفع لاحد المتعاقدین واستدلوا علی ذلک بنهیه صلی الله علیه وسلم عن بیع وشرط وبالقیاس واستثنوا من ذلک ما جری به العرف کبیع نعل علی ان یحذوها البائع قال فی فتح الغفار فان قلت اذا لم یفسد الشرط المتعارف العقد یلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض علیه بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث ولم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیه۔ (نشر العرف)۔

اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ ایسی شرط سے جس کو عقد نہ چاہتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین کا نفع ہو تو وہ بیع فاسد ہے اور انھوں نے اس پر اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے اور قیاس کے ساتھ اور انھوں نے اس سے اس کا استثنا کیا ہے جس کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے کہ نعل کی بیع اس شرط سے کہ بائع اس کو برابر کر دے گا فتح الغفار میں کہا ہے پس اگر تو کہے کہ جب شرط متعارف عقد کو فاسد نہ کرے تو لازم آئے گا کہ عرف حدیث پر قاضی ہو جائے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث پر نہیں بلکہ قیاس پر ہے اس لیے کہ حدیث کی علت نزاع کا واقع ہونا ہے جو عقد کو مقصود سے نکالنے والا ہے اور وہ منازعت کو ختم کرنا ہے اور عرف نزاع کو ختم کرے گا لہذا وہ حدیث کے معنی کے موافق ہوگا اور اب موانع میں سے صرف قیاس باقی رہا اور عرف اس پر قاضی ہے۔

فهذا کله وامثاله دلائل واضحة علی ان المفتی لیس له الجمود علی المنقول فی کتب ظاهر الروایة من غیر مراعاة الزمان واهله والا یضیع حقوقا کثیرة ویکون ضرره اعظم من نفعه۔ (نشر العرف)۔

پس یہ سب اور اس کے مثل اس کی واضح دلیلیں ہیں کہ مفتی کو ظاہر الروایت کی کتابوں میں منقول پر مجبور نہیں چاہیے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر ورنہ وہ بہت سے حقوق کو ضائع کر دے گا اور اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہوگا۔

حق کی تعریف

علامہ شامی نے حق کی تعریف اس طرح کی ہے :

اعلم ان الحق فی العادة یذکر فیما هو تبع للمبیع ولا بد له منه ولا یقصد الا لاجله کالطریق والشرب للارض۔ (شامی ج ٤ ص ١٩٨)۔

جان تو کہ حق عام طور سے ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو مبیع کے تابع ہوں اور اس کے لیے ان کا ہونا ضروری ہو اور اس کا اسی کی وجہ سے قصد کیا جائے جیسے راستہ اور زمین کے لیے پانی کا حق۔

حقوق مجردہ کی بیع

یعنی حق مرور، حق شرب اور حق تسییل الماء یہ حقوق ہیں ان کی زمین کے ساتھ بیع کی جائے تو جائز ہے اور اگر بغیر زمین کے تنہا ان کی بیع کی جائے تو یہ حقوق مجردہ کی بیع ہوگی اور حقوق مجردہ کی بیع کے بارے میں فقہاء احناف کی جو آراء کتابوں میں مذکور ہیں ان میں کوئی ایسا ضابطہ معلوم نہیں ہوتا جو کلی ہو اور تمام جزئیات کو شامل ہو اس لیے اس سلسلہ میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

مثلاً حق مرور کی بیع ظاہر الروایت میں جائز نہیں امام کرخی فقیہ ابواللیث وغیرہ نے اس کی تصحیح کی ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ حق مجرد کی بیع ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں ہے لیکن ابن سماعہ کی ایک روایت میں جائز ہے اور اکثر مشائخ نے اس کو اپنایا ہے۔

وصح بیع حق المرور تبعا للارض بلا خلاف ومقصودا، وحده فی روایة وبه اخذ عامة المشائخ قال فی الدرر وفی روایة الزیادات لا یجوز وصححه الفقیه ابواللیث بانه حق من الحقوق وبیع الحقوق بانفراده لا یجوز۔ (شامی ج ٤ ص ١١٨)۔

زمین کے تابع ہو کر حق مرور کی بیع بغیر اختلاف کے صحیح ہے اور بالقصد تنہا اس کی بیع ایک روایت میں صحیح ہے اور مشائخ نے اس کو لیا ہے۔ درر میں کہا ہے زیادات کی روایت میں جائز نہیں اور

فقیہ ابو اللیث نے اس کی تصحیح کی ہے اس لیے کہ یہ حقوق میں سے ایک حق ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں۔

ایک جگہ یوں فرمایا :

لان بیع الحقوق المجردۃ لا یجوز کالتسییل وحق المرور۔ (فتح القدیر ج ۶ ، ص ۶۶)۔

اس لیے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں جیسے کہ پانی بہانے اور گذرنے کا حق۔

حق مرور کی بیع میں دو روایتیں ہوئیں ایک میں جائز ایک میں ناجائز مگر حق تعلی کی بیع میں سب متفق ہیں کہ وہ جائز نہیں اس پر سوال پیدا ہوا کہ اس فرق کی وجہ کیا ہے جب کہ حق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ حق مرور کا تعلق عین سے ہے اس لیے اس کا حکم عین کا حکم ہوگا لہٰذا وہ محل بیع ہو سکتا ہے۔ برخلاف حق تعلی کے اس لیے کہ اس کا تعلق ہوا سے ہے اور ہوا عین اور مال نہیں ہے۔ اس لیے اس کی بیع ناجائز ہے۔

والمال ھو المحل للبیع فان محل البیع ھو مال او حق یتعلق بالعین وحق التعلی یتعلق بالھواء والھواء لیس بمال لان المال ما یمکن احرازہ وقبضہ (نشر العرف)۔

اور مال ہی محل بیع ہے پس تحقیق بیع کا محل وہ مال ہے یا وہ حق ہے جو عین سے تعلق رکھے اور حق تعلی ہوا سے متعلق ہے اور ہوا مال نہیں ہے اس لیے کہ مال وہ ہے جس پر قبضہ اور اس کا احراز ممکن ہو۔

وانما احتیج الی الفرق لانہ علل المنع من حق التعلی بانہ لیس بمال فیرد علیہ ان حق المرور کذلک وقد جاز بیعہ فی روایۃ وفی کل منھما بیع الحق لا بیع العین وھو ان حق المرور حق یتعلق برقبۃ الارض وھی مال ھو عین فما یتعلق بہ یکون لہ حکم العین اما حق التعلی فحق یتعلق بالھواء وھو لیس بعین مال۔

(فتح القدیر ج ۶ ، ص ۶۶)۔

اور فرق کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ انھوں نے حق تعلی میں منع کی علت یہ بتلائی کہ وہ مال نہیں ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حق مرور بھی ایسا ہی ہے لیکن اس کی بیع ایک روایت میں جائز ہے حالانکہ دونوں میں سے ہر ایک میں حق کی بیع ہے نہ عین کی بیع اور وہ یہ ہے کہ مرور کا حق ایسا حق ہے جو رقبہ ارض سے متعلق ہے اور وہ مال ہے جو عین ہے پس جو اس سے متعلق ہوگا تو اس کے لیے عین کا حکم ہوگا لیکن حق تعلی ایسا حق ہے جو ہوا سے متعلق ہے اور ہوا عین اور مال نہیں ہے۔

اسی طرح حق شرب کی بیع مشائخ بلخ کے نزدیک جائز ہے اس لیے کہ وہ پانی کے ایک حصہ کی بیع ہے۔

وکذا بیع الشرب ای فانہ یجوز تبعا للارض بالاجماع ووحدہ فی روایۃ وھو اختیار مشائخ بلخ لانہ نصیب من الماء۔ (شامی ج ٤ ، ص ١١٨)۔

اور اسی طرح شرب کی بیع یعنی وہ تبعاً للارض تو بالاجماع جائز ہے اور ایک روایت میں تنہا بھی اور مشائخ بلخ کا مختار یہی ہے اس لیے کہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے۔

ایک حق حق تسییل ہے اس کی بیع کو بالاتفاق ناجائز کہتے ہیں۔

لا یصح بیع حق التسییل الخ ای باتفاق المشائخ۔ (شامی ج ٤ ، ص ١١٨)۔

اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حق تسییل سطح پر ہو تب تو یہ حق تعلی کی نظیر ہے مگر اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ اس کی نظیر اس وقت ہوگا کہ علو کے سقوط کے بعد علو کی بیع ہو اسی طرح سطح نہ ہو اور سطح پر حق تسییل کی بیع ہو لیکن سطح موجود ہو تو اس وقت یہ نظیر نہیں بن سکتا۔ اور اگر حق تسییل علی الارض کی بیع ہو تو جہالت کی وجہ سے جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی وجہ سے یہ جہالت ختم ہو جائے اور نزاع کا امکان باقی نہ رہے تو اس کی بیع بھی جائز ہوگی بہرحال حق مرور وغیرہ کے جواز اور حق تعلی کے عدم جواز کے فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ محل بیع مال ہوتا ہے یا وہ حق ہوتا ہے جو عین سے متعلق ہو۔ حق مرور وغیرہ کا تعلق عین اور مال سے ہے اس لیے ان کی بیع جائز ہے اور حق تعلی کا تعلق عین سے نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں۔ فرق کی اس وجہ پر عنایہ میں سخت اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ دار کا سکنیٰ بھی ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے مگر اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

وفیہ نظر لان السکنی فی الدار مثلا حق یتعلق بعین تبقی ھو مال ولا یجوز بیعہ۔

(عنایۃ / فتح القدیر ج ٦ ، ص ٦٦)۔

اس میں نظر ہے اس لیے کہ مثلاً دار کو سکنیٰ بھی ایسا حق ہے جو باقی رہنے والے عین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ بعض حضرات حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً منع کرتے ہیں مگر بہت سے حضرات بعض حقوق مجردہ کی بیع کے جواز کے قائل ہیں سب کے نہیں۔
مثلاً یہ حضرات حق مرور، اور حق شرب کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور حق تعلی کی بیع کو ناجائز

اور دونوں میں فرق کی وجہ بیان کی گئی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے وہ کوئی معقول وجہ معلوم نہیں ہوتی پھر حق تعلی کے بارے میں بھی یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دوسری منزل بنی ہوئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے اور اگر صرف نیچے کی منزل ہو اوپر والی منزل نہ ہو تو علو کی بیع جائز نہیں دوسری منزل خریدنے کے بعد اگر وہ منہدم ہو جائے تو مشتری دوبارہ اس کی تعمیر کرسکتا ہے اسی طرح اگر دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں اور سفل والا سفل کی تعمیر نہ کرے تو علو والے کو حق ہے کہ خود دونوں منزلوں کی تعمیر کرائے اور سفل کا صرفہ صاحب سفل سے وصول کرے۔

حق تعلی کی ان صورتوں میں فرق کی بھی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

اس لیے یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ حقوق مجردہ کی بیع کے جواز و عدم جواز کا حکم لوگوں کی عادت اور تعامل اور ضرورت وحاجت کے ساتھ وابستہ ہے۔

احکامات شرعیہ میں عرف و عادت، ضرورت وحاجت کو بہت بڑا دخل ہے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

ذکروا فی المتون وغیرھا فی باب الحقوق ان العلو لا یدخل بشراء بیت بکل حق هو له وبشراء منزل لا یدخل الا بکل حق هو له او بمرافقه ویدخل فی الدار مطلقا فقال فی البحر نقلا عن الکافی ان هذا التفصیل مبنی علی عرف الکوفة وفی عرفنا یدخل العلو فی الکل والاحکام تبتنی علی العرف فیعتبر فی کل اقلیم وفی کل عصر عرف اهله۔ (نشر العرف)۔

متون وغیرہ میں باب حقوق میں ذکر کیا ہے کہ بیت کو بکل حق ہو لہ کے ساتھ خریدنے میں علو داخل نہیں ہوگا اور منزل خریدنے میں بکل حق ہو لہ او بمرافقہ کے ساتھ علو داخل ہوگا اور دار میں مطلقاً داخل ہوگا کافی سے نقل کرتے ہوئے بحر میں کہا ہے کہ یہ تفصیل کوفہ کے عرف پر مبنی ہے اور ہمارے عرف میں علو سب میں داخل ہوگا اور احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں بس ہر اقلیم اور ہر زمانے میں اس کے اہل کے عرف کا اعتبار ہوگا۔

حق تعلی کی بیع کو فقہاء ناجائز لکھتے ہیں لیکن آج کے زمانے میں ساری دنیا میں اس کی بیع کا رواج اور عرف ہو گیا ہے اور خاص طور سے بڑے شہروں میں ایسی حاجت و ضرورت ہو گئی ہے کہ بغیر اس کے چارۂ کار نہیں ہے اس لیے فقہاء ہی کی تصریحات کی روشنی میں یہ بیع جائز ہونی چاہیے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں :

اعلم ان المسائل الفقهية اما ان تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الاول واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورای وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله او لحدوث ضرورة او فساد اهل زمانه بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة و الضرر بالناس ومخالفة قواعد الشريعة المبنية على التخفيف و التيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن نظام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بانه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه.
(نشر العرف) .

جان تو کہ مسائل فقہیہ یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے اور یہ فصل اول ہے یا اجتہاد اور رائے سے اور ان میں بہت سے ایسے ہیں جن کو مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر مبنی کرتا ہے اس طرح کہ اگر وہ عرف حادث کے زمانے میں ہوتا تو جو اس نے کہا ہے اس کے خلاف کہتا اسی لیے انھوں نے اجتہاد کی شرطوں میں کہا ہے کہ اس میں عادات ناس کا پہچاننا ضروری ہے پس بہت سے احکام اختلاف زمان کی وجہ سے عرف کے متغیر ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں یا اہل زمانہ کے فساد اور ضرورت کی وجہ سے اس طریقہ پر کہ اگر حکم پہلی حالت پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور لوگوں کو ضرر لازم آئے گا اور وہ شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہوگا جو تخفیف اور تیسیر پر مبنی ہیں اور عالم کے بہترین نظام پر بقاء کے لیے دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں اسی لیے تو دیکھے گا کہ مواضع کثیرہ میں مشائخ نے مجتہد کی اس رائے کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد ان کے زمانہ کا عرف تھا اس لیے کہ وہ جانتے ہیں کہ اگر مجتہد ان کے زمانے میں ہوتا تو وہ بھی وہی کہتا جو ان کی رائے ہے یہ بات ان کے مذہب کے قواعد کی بنیاد پر ہے .

حاصل کلام

فقہاء احناف کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے حقوق جن کا تعلق کسی عین سے ہو ان کی بیع جائز ہے اور جن کا تعلق عین سے نہ ہو ان کی بیع جائز نہیں۔ مثلاً حق مرور، حق شرب حق تسییل الماء ان کا تعلق چونکہ عین سے ہے اس لیے ان کی بیع جائز ہے۔ اگرچہ جہالت کی وجہ سے حق تسییل کی بیع کو منع کرتے ہیں مگر فی نفسہ اس کی بیع جائز ہے۔

حق تعلی

حق تعلی کی بیع کو فقہاء منع کرتے ہیں اس لیے کہ اس کا تعلق ہوا سے ہے اور وہ عین اور مال نہیں ہے مگر میری رائے ناقص میں اس کا تعلق بھی عین سے ہے۔

زمین پر مکان بنانے کا معاوضہ لے کر نیچے کی منزل بنانے کا حق دیدیا جائے تو اس کا تعلق زمین سے ہے جو عین ہے۔ پہلی منزل کے اوپر عمارت بنانے کا حق فروخت کیا جائے تو دوسری منزل پہلی منزل کے اوپر ہی تعمیر ہوگی خواہ اس وقت نیچے منزل موجود ہو یا نہ ہو اس لیے اس کا تعلق بھی عین ہی سے ہوگا اس لیے کہ دوسری منزل کا اعتماد پہلی منزل ہی پر ہوگا جو عین ہے یہ نہیں کہ وہ ہوا پر معلق ہوگی۔

ضرورت اور عرف و عادات بھی اس کی بیع کے جواز کے متقاضی ہیں۔

حقوق ادبیہ

موجد، مصنف، محقق کے فکری نتائج اور ٹریڈ مارک وغیرہ کو حقوق اسبقیت میں داخل کر کے ان کی بیع کے جواز کی بات سمجھ میں نہیں آئی۔

اس کو احیاء موات پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

مباح زمین کی تحجیر وغیرہ سے جو حق ملتا ہے تو اس کا تعلق عین سے ہے اور ایسی زمین کے احیاء سے کاشتکار اس کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ زمین عین ہونے کی وجہ محل ملک ہے۔ اور اس حق کے دینے میں شریعت نے جہاں کاشتکار کی منفعت کا لحاظ کیا ہے وہاں عوام کے فائدے کو بھی پیش نظر رکھا ہے ظاہر ہے ایسی زمین کے احیاء سے جہاں

کاشتکار کو فائدہ ہوگا وہاں اس کی پیداوار سے عوام کا فائدہ بھی ہوگا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کاشتکار کے بجائے عوام ہی کا فائدہ شریعت کے پیش نظر ہے۔

اسی لیے اگر زمین کو گھیرنے کے بعد تین سال تک کاشت نہیں کی تو یہ حق ختم ہوجائے گا اور حاکم کو اختیار ہوگا کہ یہ زمین دوسرے کو دیدے۔

اس کے برخلاف حق تصنیف و ایجاد میں شخصی و ذاتی نفع ہے اور دوسروں کو اس کے نفع سے مستفید ہونے سے روکنا ہے اور ایسی صورت کو شریعت پسند نہیں کرتی اسی بنیاد پر احتکار اور بیع الحاضر للبادی کی ممانعت آئی ہے۔

حق تصنیف و ایجاد کوئی ایسی چیز نہیں جس کو شریعت مانتی ہو اسی طرح عرف عام کی بنیاد پر بھی اس کو حق نہیں کہا جاسکتا۔ مصنفین و موجدین کی تعداد بہت محدود اور کم ہے پھر حکومتوں کے ضابطوں کی بنیاد پر حکومت کی طرف سے یہ حق پیدا کیا گیا ہے کہ کوئی اپنی تصنیف و ایجاد کو رجسٹرڈ کرائے تو پھر کوئی دوسرا اس تصنیف کو شائع اور اس ایجاد کو بنا نہیں سکتا۔ اگر مصنف و موجد تصنیف و ایجاد کو رجسٹرڈ نہ کرائے تو پھر کوئی بھی اس کو ایسا حق نہیں مانتا کہ دوسرا اس کی نقل نہ کرسکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شرعاً کسی کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو۔ دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہے۔

یہاں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔

حق تصنیف و ایجاد نہ کوئی مال ہیں اور نہ ان میں ملکیت کی صلاحیت ہے اس لیے کہ وہ کوئی عین یا عین سے متعلق کوئی چیز نہیں ہے تو جس چیز کا آدمی خود مالک نہیں ہے وہ دوسروں کو اس سے روکنے یا اس کی بیع کا حقدار نہیں ہوسکتا۔ اگر ہر مباح چیز کو اپنانے میں حق سبقت کی بنیاد پر دوسروں پر پابندی لگانے کا جواز ہوجائے تو لازم آئے گا کہ اگر کسی جگہ کسی نے پرچون کی ایک دکان کھولی تو حق اسبقیت کی وجہ سے اب کسی دوسرے کے لیے اجازت نہ ہو کہ وہ اس کے قریب دوسری پرچون کی دکان کھولے حالانکہ اس کو سب جائز کہتے ہیں۔

ان حقوق کی بیع کے عدم جواز کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ حق یعنی دوسرے کو نقل بنانے کی عدم اجازت حکومت کے قانون اور رجسٹرڈ کرانے کی وجہ سے پیدا ہوگا گویا

حکومت نے قانون کے ذریعہ اس صنعت اور موجد کے نفع اور عدم ضرر کا تحفظ کیا تو وہ ول
گویا ایسے بیچ نہیں کر دوسرے کے نقل بنانے میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے زیادہ سے
زیادہ تقلیل نفع ہو سکتا ہے اور اس کو ضرر نہیں کہا جاتا ورنہ ضروری ہوگا کہ کسی چیز کی ایک
دکان کھلنے کے بعد دوسری دکان کھولنا منع ہو اس لیے کہ پہلے دکاندار کا نفع کم ہو جائے گا۔
اور اگر ضرر ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ قانون حق دفع ضرر کے لیے ہوا اور دفع ضرر کے
لیے جو حق ملتا ہے اس کی بیع جائز نہیں جس طرح کہ حق شفعہ کی بیع جائز نہیں۔ یہی معاملہ
ٹریڈ مارک کا بھی ہے۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔

از ــــــــــــــــــــ مولانا محمد طیب الرحمٰن امیر شریعت آسام

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، اما بعد۔

فقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین"

او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

حضرت صدر محترم اور معزز حاضرین کرام! میں تہ دل سے اس بات کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے اس اہتمام بالشان مجلس میں ملک کے منتخب علمائے کرام اور مفکرین عظام کے سامنے دور حاضر کے چند اہتمام بالشان مسائل شرعیہ کے بارے میں اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کے لیے موقع دیا گیا۔ دور حاضر میں جدید پیدا ہونے والے مسائل شرعیہ کے فیصلے کے لیے مجمع الفقہ الاسلامی کا قیام زمانہ کے سب سے ضروری اقدام ہے قابل مبارکباد ہیں حضرت محترم مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی۔ جن کی کوشش سے یہ نظام وجود میں آیا۔ حاضرین منتخب مفکرین کے سامنے اعتراف ہے آپ کو اپنے خیالات ظاہر کرنے کے لائق نہیں سمجھتا۔ پھر بھی یہ سمجھتا ہوں کہ تنہا کسی مسائل کے بارے میں رائے زنی کرنے کے لیے جس شدت احتیاط اور اپنی تحقیق پر یقین کامل کی ضرورت ہوتی ہے مسائل شرعیہ کی تحقیق کی مجلس میں حاضرین علمائے کرام کے سامنے ویسی احتیاط کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق پر یقین کامل نہ ہونے کے باوجود بھی اپنے خیالات کو ظاہر کیا جاسکتا ہے چونکہ علمائے کرام غور وفکر کرتے ہوئے قول فیصل کو اختیار کریں گے۔

فقہائے احناف نے بیع کی تعریف میں عام طور پر "مبادلۃ المال بالمال" کے لفظ کو استعمال کیا البتہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد ۲ ص ۱۳۴ میں "ھو مبادلۃ المنفعۃ بالنقد" کے لفظ کو استعمال کیا۔ صاحب درالمختار نے "مبادلۃ شیئ مرغوب بمثلہ" کے لفظ کو استعمال کیا لیکن صاحب ردالمحتار نے "شیئ مرغوب فیہ" کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا "ما من شانہ ان یرغب

الیہ النفس وھو المال" کتاب بدائع الصنائع جلد ۵ ص ۱۴۳ میں لکھا گیا ہے " ھو مبادلة شیئ مرغوب بشیئ مرغوب" پھر صاحب بدائع الصنائع ملک العلماء علامہ کاسانی نے شرائط معقود علیہ کے تحت میں ذکر کیا" ومنھا ان یکون مالا لان البیع مبادلة المال بالمال" نیز عام طور پر فقہاء نے احناف معقود علیہ کے شرائط کے تحت میں قیام مالیت کو شرط قرار دیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری ج ۳ ص ۲ میں مرقوم ہے " ومنھا فی البدلین وھو قیام المالیة حتی لا ینعقد متی عدمت المالیة ھکذا فی محیط السرخسی" مذکورہ عبارات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ بیع کے لیے مالیت شرط ہے اور اس میں علماء احناف متفق الآراء ہیں۔ الفاظ کو ادا کرنے میں بظاہر گرچہ کچھ اختلاف ظاہر ہوتا ہے لیکن مرجع اور مآل ہر ایک کا ایک ہی ہے۔

اب مال کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء احناف نے تصریح کیا ہے " والمراد بالمال ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضھم " رد المحتار ج ۴ ص ۳ ا دوسرے بہت سارے فقہاء کرام نے بھی مال کی تعریف میں تقریباً اسی لفظ کو استعمال کیا۔ فتح القدیر ج ۳ ص ۹۷ میں مرقوم ہے " ان المال عین یمکن احرازھا وامساکھا " حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۹ میں مرقوم ہے " والمال ما یتمول ویدخر للحاجة وھو خاص بالاعیان" مذکورہ عبارات میں بالتصریح موجود ہے کہ مال کا اعیان میں سے ہونا ضروری ہے نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قابل ذخیرہ ہو تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جا سکے۔

فقہائے کرام نے بعض چیزوں کو قابل انتفاع اور قابل ادخار نہ ہونے کی وجہ سے مال میں شمار نہیں کیا پھر اسی چیز میں جب انتفاع اور ادخار کی قابلیت آ جاتی ہے تو اس کو مال کے تحت میں شمار کیا جس سے صریح طور پر سمجھا جاتا ہے کہ مالیت کے ثبوت میں عرف اور تعامل کا دخل ہے لہذا کوئی شئ کسی زمانہ میں قابل انتفاع اور قابل ادخار نہ ہو، لیکن بعد میں قابل انتفاع اور قابل ادخار ہو جائے تو وہ مالیت کے تحت میں داخل ہو جائے گی جیسے گیہوں کے ایک دانہ کو فقہائے کرام نے مال میں شمار نہیں کیا کیونکہ لوگ اس کو قابل انتفاع اور قابل ادخار نہیں سمجھتے۔ قال فی جامع الرموز جلد ۳ ص ۳۰۶ " ان المال یثبت بالتمول ای بادخار کل الناس او بعضھم" لہذا مٹی اور ریت کو قدیم زمانہ میں گرچہ مال میں شمار نہیں کیا گیا لیکن موجودہ زمانہ میں ان کو مال میں شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ آج لوگ اس کو قیمتی مال سمجھتے ہیں اور قابل ادخار اور قابل انتفاع بھی ہے۔ مال کی تعریف میں فقہاء کرام نے تصریح کیا کہ وہ قابل ادخار ہو، جیسے " ان المال عین یمکن احرازھا وامساکھا " فی القدیر ج ۵

"والمراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة" (رد المحتار ج ۴ ص ۳) ان
المال هو ما يميل إليه الطبع ويدخر للانتفاع به وقت الحاجة (كتاب الفقه على المذاهب
الاربعة ج ۲ ص ۱۰۰) ان تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت مالیت کے لیے قابل ادخار ہونا
ضروری ہے البتہ فقط ..... یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ ہر شئی کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی کیفیت
متعین ہو بلکہ مختلف چیزوں کو ذخیرہ اندوز کرنے کے لیے ان کی شان کے مطابق مختلف صورتیں
ہوتی ہیں۔ فقہائے کرام نے بھی ہر ایک شئی کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی صورت متعین نہیں کی بلکہ ان
کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ قابل ادخار کے معنی شئی کو ایسی کیفیت سے محفوظ کرنا کہ مالک بوقت بذل
اور منع کی قدرت ہو اور بوقت ضرورت اس سے نفع حاصل کریں۔ قال فی رد المحتار ج ۴ ص ۳
"والمال ما يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع الخ" بہت ساری ایسی چیزیں ہیں جن
کو زمانہ قدیم میں قابل ادخار تصور نہیں کیا جاتا تھا لیکن موجودہ زمانہ میں وہ قابل ادخار ہو گیا ہے
جن کو مخصوص کیفیت سے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ان کو قیمتی مالوں میں شمار کیا جاتا ہے جیسے ہوا اور
بجلی۔ موجودہ زمانہ میں ہوا کو کمپریشر (COMPRESSOR) میں اور بجلی کو کنڈینسر
(CONDENSER) میں ذخیرہ کرتے ہوئے قابل ادخار بنا دیا گیا ہے اور ساری دنیا میں اس
کی خرید و فروخت ہو رہی ہے۔

حقوق اور منافع اعیان کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے فقہائے احناف کے نزدیک
ان کی بیع صحیح نہیں ہوتی البتہ بعض حقوق کی بیع متعلق بالاعیان ہونے کی وجہ سے اعیان کے
حکم میں اعتبار کرتے ہوئے انھوں نے جائز رکھا جیسے بیع حق المرور وغیرہ کما فی الدر المختار
ج ۴ ص ۱۱۳ "وصح بيع حق المرور تبعاً للأرض بلا خلاف ومقصوداً وحده في رواية وبه
أخذ عامة المشائخ. شمني. وقال في رد المحتار تحت قوله "وبه أخذ عامة المشائخ
قال السائحاني وهو الصحيح وعليه الفتوى. مضمرات الخ. والفرق بينه وبين حق التعلي
حيث لا يجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الأرض وهي مال هو عين فما يتعلق به
له حكم العين اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال الخ. فتح"

فقہائے احناف کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حقوق اگرچہ قابل بیع نہیں
ہوتے پھر بھی اس سے بطریق صلح یا تنازل عن الحق عوض لینا صحیح ہے اور وہ ایسا حق ہے جو دفع ضرر
کے لیے نہیں بلکہ صاحب حق کے لیے اصالۃً ثابت ہے قال فی رد المحتار ج ۴ ص ۲۰

"وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضي علم انه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئا اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له اصالة فيصح الصلح عنه ونزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت لصاحبه اصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه الخ:

مالک اراضی کئی منزلہ فلیٹیں بنا کر ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہیں بمع حقوق کے ساتھ اگر مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کرے تو یہ بیع صحیح ہوگی کیونکہ ان پر مالیت صادق ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بیع کی صحت پر فقہائے کرام کی تصریحات موجود ہے قال فی فتاوی قاضی خان ج ۲ ص ۲۹۳ "رجل له علو وسفل فقال الرجل بعت منك علوه هذا السفل بكذا جاز البيع"

لیکن فضا پر مکان تعمیر کرنے کے لیے زمین کا مالک گراونڈ فلور کے اوپر پہلے، دوسرے تیسرے، چوتھے منزل کی تعمیر کا حق اگر فروخت کرنا چاہے تو یہ فقہائے احناف کی تصریحات کے بنا پر جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مال نہیں ہے لما فی فتاوی عالمگیری ج ۳ ص ۱۰۔ وبيع العلو دون السفل جائز ان كان بنيا فان لم يكن مبنيا لا يجوز وقال فی فتح القدير ج ۶ ص ۹۶ وحق التعلي فحق يتعلق بالهوا وهو ليس بعين مال۔ البتہ مالک زمین کے لیے ہوا پر بھی ملکیت ثابت ہے لما فی فتاوی قاضی خان ج ۳ کتاب الصلح ص ۱۹۰ "رجل له ظلة فی ملكه ويخرج سعفها الى ارض جاره كان للجار ان يقطعه ويخرج هو ملكه لان من ملك ارضا ملك ما تحته من الثرى وما فوقه الى السماء" مالک زمین کے لیے فضا پر ملکیت ثابت ہونے کی وجہ سے فضا پر ان کا حق اصالۃ ثابت ہے بنا بریں فضا پر مکان تعمیر کرنے کے لیے گراونڈ فلور کے اوپر پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی منزل کی تعمیر کے حق کے مقابلہ میں مختلف اشخاص سے بطریق صلح یا تنازل کے عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ اس میں یہ شرط ہوگی کہ معاملہ ایسی کیفیت سے ہو کہ اس میں غرر کا احتمال نہ ہو کیونکہ غرر ناجائز اور حرام ہے۔

مباحات پر جو شخص پہلا قبضہ کرتا ہے اس پر اس شخص کی ملکیت اور حق ثابت ہو جاتا ہے

دوسرے کسی کو اس میں تصرف کا اختیار نہیں رہتا وہ مباحات اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے کیونکہ ملکیت احراز سے ثابت ہوتی ہے اور ہر شئی کی احراز اس کی حیثیت سے ہوتی ہے اور اس کے لیے اعیان میں سے ہونا شرط نہیں ہے۔ فقہائے احناف کی مندرجہ ذیل عبارات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ قال فی رد المحتار ج ۳ ص ۱۳۹ "المال ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة والمنفعة بالاحراز منفعة فهي ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص كما في التلويح وفي عيني شرح كنز ج ۲ ص ۲۰۰ ومن احيا ارضا ميتة باذن الامام ملكه عند ابي حنيفة وقالا يملكه من احياه ولا يشترط فيه اذن الامام لقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له رواه احمد والترمذي وصححه وبه قالت الثلاثة الى ان قال والناس فيه المباحات الا ان الحطب والماء والحطب والحشيش خصصنا العين فيخص ما عداه على الاصل وفيه في ص ۲۰۰ الا انهار العظام كالدجلة والفرات وسيحون وجيحون والنيل غير مملوكة لانه ليس لاحد فيها يد على الخصوص لان قهر الماء يمنع قهر غيره فلا يكون محرزا والملك بالاحراز وفي حواشي بحسن الحسد يعني على كنز الدقائق ص ۳۰۰ لان الانهار والآبار والحياض لم توضع للاحراز والمباح لا يملك الا بالاحراز وفي فتاوى قاضي خان ج ۳ ص ۲۰۰ فاما الماء الذي يكون محرزا في الاواني لا ينتفع به الا باذن من احرزه فمن سبق باخذ الماء في وعاء او غيره يصير مملوكا له يملك تمليكه كسائر انواع التمليك نحو البيع والهبة والوصية وغير ذلك"

۲۰۰ فضا سے شکار یا پرندے، دریا سے پانی، جنگل سے لکڑی وغیرہ امور مباحہ کو اخذ اور ذخیرہ کرنے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے اور ان میں سے مختلف چیزوں کو ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔ کوئی شخص ان امور مباحہ کے کسی حصہ کو اگر قبض اور احراز کرلے تو وہ شخص اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسرے کسی کا اس پر حق نہ رہے گا۔

علوم اور فنون صنعت و حرفت کا جو سمندر انسان کی دماغی اور فکری قابلیت اور صلاحیت کے سامنے موجود ہے اس میں غوطہ لگا کر تحقیقی تصنیفات کرنا۔ سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرنا مختلف کیفیت کی صنعتوں اور حرفتوں کا ایجاد کرنا وغیرہ کا حق ہر ایک کو حاصل ہے۔ اب اگر کوئی شخص اپنی دماغی اور ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لگا کر رات دن محنت کرتے ہوئے کوئی تحقیقی تصنیف کرے یا صنعتی، حرفتی یا سائنسی ایجاد کرتے ہوئے اس کو قابل قیمت بنا دے

تو اس نے علوم، فنون، صنعت یا حرفت کی سمندر سے ایک حصہ کو علیحدہ کرتے ہوئے متعین اور مشخص کر لیا تو اس کے منافع کی ملکیت اسی کو ہوگی۔ موجد، مصنف یا فنکار کی اجازت صریحی یا ضمنی کے علاوہ ان تصنیفات یا ایجادات کو ذریعہ تجارت بنا کر کسی کو نفع حاصل کرنے کا حق نہ رہے گا، سرکاری قانون کے ذریعہ سے اس کو محفوظ کرایا جائے یا نہ کرایا جائے۔ موجد، مصنف یا فنکار کو چونکہ حق اسبقیت ثابت ہے اس لیے اس کا معاوضہ بطریق صلح یا تنازل جائز ہوگا۔ یہ حق سرکاری قانون کے ذریعہ سے رجسٹری کرایا جائے یا نہ کرایا جائے دونوں حالت میں چونکہ مادی اور اعیان کے قبیل سے نہیں ہے اس لیے بطریق بیع کی عوض لینے میں گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔

ھذا ما ظہر لی واللہ اعلم بالصواب

میرا خیال یہ ہے کہ کم از کم گزشتہ سمینار منعقدہ دہلی میں جو حضرات شریک ہوئے تھے، یا اس میں پڑھے گئے مقالات جن کی نظروں سے گزر چکے ہیں، ان کے لئے بیع الحقوق کا مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں رہا، اس کے جواز و عدم جواز کے متعلق مختلف رائیں اپنے اپنے استدلالات و استشہادات کے ساتھ مسئلۂ بدل الخلو کے ضمن میں سامنے آچکے ہیں، اور کہا جاسکتا ہے کہ گو اس مسئلہ کے متعلق سمینار کا کوئی ضمنی فیصلہ اور قطعی تجویز سامنے نہیں آئی ہے، مگر تقریباً یہ مسئلہ مفروغ عنہا بن چکا ہے۔

اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ پھر سے ان سارے دلائل و براہین کا اعادہ کیا جائے بلکہ کرنے کا اہم کام یہ ہے کہ ہر دو نظریوں کے دلائل کی قوت کا موازنہ کرتے ہوئے ترجیحی راہ اختیار کرکے ایک آخری تجویز سامنے لائی جائے۔

اس لئے میں اس مسئلہ کے متعلق خواہ مخواہ کی تفصیل میں جانے اور بار بار مختلف مقالات میں مذکورہ دلائل کا استیعاب یا اعادہ کے بغیر مختصراً کچھ نقاط کو سامنے لاتے ہوئے اپنی رائے ظاہر کردینا مناسب سمجھتا ہوں۔

(۱) فقہاء احناف عموماً حقوق کو مال کے مقابلے میں ذکر کرتے ہیں اور اسی طرح کا استعمال ہم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی پاتے ہیں، چنانچہ حدیث میں فرمایا گیا: من ترك مالا او حقا فلورثته۔ اس حدیث میں مال اور حق کا تقابل بتلا رہا ہے کہ حق مال سے الگ کوئی چیز ہے۔ لیکن مال ہو یا حق دونوں قابل انتقال ہیں۔ مورث کے متروکہ مال کی ملکیت جیسے وارثوں کی طرف منتقل ہوجاتی ہے ویسے مورث کا حق ثابت بھی اس کے وارثوں کا حق ثابت بن جاتا ہے۔

(۲) بیع کی تعریف کے سلسلے میں جو بھی تعبیریں فقہائے احناف کے یہاں ملتی ہیں ان میں لفظاً یا معناً مال کی حیثیت ایک شرط ضروری اور جوہری کی معلوم ہوتی ہے جس کا حاصل یہی نکلتا ہے

کہ بیع وشرا کا معاملہ مال کے بغیر موجود ہی نہیں ہوسکتا۔ گو دیگر ائمہ کے یہاں مال کے علاوہ منافع وغیرہ کی بیع وشرا کے جواز کی روایتیں بھی ملتی ہیں۔

(۳) جہاں تک مال کی تعریف کا تعلق ہے اس میں بھی اچھا خاصا اضطراب پایا جاتا ہے اور اس کی مختلف تعبیریں ملتی ہیں۔ لیکن احناف کی اکثر تعبیروں میں "مایمیل الیہ الطبع" اور "یمکن ادخارہ" بطور قدر مشترک پایا جاتا ہے۔ اس اختلاف زمانی کے نتیجے میں بہت سی ایسی چیزیں یقیناً سامنے آجائیں گی جو ماضی میں غیر مرغوب اور ناممکن الادخار ہونے کے سبب مال شمار نہیں ہوتی تھیں اور اس کی بیع وشرا کا کوئی تصور نہیں تھا۔ مگر آج وسائل واسباب کی وسعت وتنوع کے سبب وہ قابل ادخار بن چکی ہیں، ان سے انتفاع واستفادہ کی صورتیں عام ہو جانے کے سبب وہ مرغوب طبع بھی بن چکی ہیں، اس لئے آج انہیں مال میں یقیناً شمار کیا جانا چاہئے، جس کے بیع وشرا کو ناجائز کہنے کی کوئی معقول وجہ نہیں رہ جاتی۔

(۴) انسانی حقوق کسے کہتے ہیں؟ عجیب بات ہے کہ اس کی تعریف میں مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں۔ ہم نے بعض فقہی عبارتوں میں یوں دیکھا ہے حق الانسان مایتولی اثباتہ او ردہ۔ گو یہاں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دراصل حق کی فقہی تعریف تو وہی ہے جسے "الحکم الثابت شرعاً" (حاشیہ قرۃ الاقمار)، یا الحق ھو اختصاص یقرر بہ الشرع سلطۃ او تکلیفا (المدخل الفقھی العام) وغیرہ جیسے الفاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ مگر چونکہ شرعی طور پر ثابت شدہ اختیارات اور ذمہ داریاں ہی ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کے متعلق عند القضاء دعویٰ مسموع ہوسکتا ہے اور وہی عند القضاء لائق اثبات یا قابل رد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے بعض فقہاء نے "حق الانسان مایتولی اثباتہ او ردہ" کی ہے اور اس طرح یوں کہا جاسکتا ہے کہ محض الفاظ وتعبیر کا اختلاف ہے۔ حقیقت وہی رہی کہ انسانی حقوق ہر ان ذمہ داریوں اور اختیار وتسلط کو کہا جائے گا جو شریعت نے اسے بخشا ہے اور جو اپنے مواقع ومحل کے اعتبار سے مختلف نوعیتوں کے ہوسکتے ہیں مثلاً حق شفعہ، حق تجیرہ، حق ولایت علی الصغیر، حق شرب وعلو، حق تسییل ومرور اور حق اسبقیت وغیرہ۔

(۵) جہاں تک ہم نے غور اور فقہی تعبیروں کا تتبع کیا اس سے یہی بات سمجھ میں آئی کہ متقدمین فقہائے احناف بعض حقوق کو مجردہ کہتے ہوئے اس کی بیع وشرا کے عدم جواز پر متفق ہیں، جیسے حق شفعہ، حق تجیرہ وغیرہ۔ اور بعض حقوق کے بارے میں مختلف الروایت ہیں۔ مثلاً حق تسییل ومرور اور حق علو وغیرہ۔ اور بعض ایسے حقوق ہیں جن کی بیع وشرا کو ناجائز کہتے ہوئے بطور صلح اس حق کے اسقاط اور دست برداری کے عوض لینے کو جائز کہتے ہیں، چنانچہ حق قصاص کی بیع جائز نہیں، کوئی بھی فقیہ

اس کا اجازت نہیں دیتے کہ ہم اپنے حق قصاص کو کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دیں اور وہ اجنبی قاتل سے قصاص لے لے۔ جبکہ ولی مقتول کو قاتل سے اپنے حق قصاص کا بطور صلح عوض لینا جائز ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

(۶) امام بخاری و مسلم علیہما الرحمۃ کی متفق علیہ روایت ہے۔ نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الولاء وهبته۔ ولاگرچہ مولیٰ معتق کا ایک حق ہے لیکن ابھی ثابت نہیں بلکہ محض متوقع ہے۔ شارع علیہ السلام اس متوقع حق کی بیع وشراء اور ہبہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو حق ابھی ثابت نہ ہو مستقبل میں اس کا ثبوت متوقع ہو اس کی نہ تو بیع جائز، نہ بطور صلح اخذ عوض ہی جائز ہوگا اور نہ ہی اس کی ملکیت کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا ہی جائز ہوگا۔

ان مذکورہ بالا نقاط اور دیگر فقہی جزئیات جو بین السطور معلوم ومعروف ہیں ان کی روشنی میں بیع الحقوق سے متعلقہ سوالوں کے بارے میں میری رائے حسب ذیل ہے۔

(الف) بیع کی حقیقت میں گو مبادلۃ المال بالمال داخل ہے، لیکن مال کے مصداق میں اختلاف زمانہ کے سبب بہت وسعت ہو چکی ہے حتیٰ کہ آج بعض خالص غیر مادی چیزیں بھی مثلاً گیس، بجلی وغیرہ قابل اعتبار ہو چکی ہیں، اور مٹی، ریت، سنگ وغیرہ اپنی نافعیت وافادیت کی بنا پر مرغوب فیہ بن کر مال کا مصداق بن چکی ہیں۔ سامان سب چیزوں میں ان کے شایان شان تبادل و تقابض کا تحقق بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان چیزوں کی بیع وشراء کے جواز میں میرا خیال ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔

(ب) وہ حقوق جو دفع ضرر کے لئے کسی انسان کو شریعت نے دیے ہیں اور جنہیں فقہاء حقوق مجردہ سے تعبیر کرتے ہیں ان کی نہ تو بیع ہی جائز ہونی چاہئے اور نہ بطور صلح ان کا اعتیاض ہی جائز کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ایسے حقوق مجردہ کی بیع یا بطور صلح اخذ عوض کے جواز کے متعلق سلف وخلف میں کسی کا کوئی قول میرے علم میں نہیں، اور اس کے عدم جواز کی جو توجیہ نقل ہمارے فقہاء بیان کرتے ہیں وہ بھی اپنی جگہ انتہائی وزن دار ہے۔ بضع صغیرہ کے اور حق ولایت یہ بھی اصلاً ضرر دار کو دفع کرنے ہی کے لئے شرعاً حق ہے۔ اس لئے اس کا بھی حکم حقوق مجردہ ہی کا ہوگا۔

(ج) وہ حقوق جو کسی عین باقی سے متعلق ہوں ان کی بیع کے جواز کے متعلق فقہائے احناف کی روایتیں بھی موجود ہیں اور ایسے حقوق ہمارے فقہاء کی توجیہ کے مطابق متعلق بالاعیان ہونے کے سبب مشابہ بالاعیان ہو جاتے ہیں۔ اس لئے دور حاضر کے حالات وضرورت پر نظر رکھتے ہوئے ایسے حقوق کی بیع کے جواز پر اتفاق کیا جانا چاہئے جیسے حق مرور، حق تسییل اور خصوصاً حق علو۔

(د) وہ حقوق جو نہ کسی عین سے متعلق ہوں اور نہ ان کا کوئی بظاہر وجود حسی ہی ہو مگر ان سے مالی انتفاع کا امکان اغلب ہو گویا وہ حقوق متمحض للمنفعت ہوں تو ایسے حقوق کی بیع کو بھی جائز کہا جانا چاہئے۔ کیونکہ فقہا لکھتے ہیں ماکان بصدد الوجود کالموجود۔ اور جب ان حقوق سے مالی استفادہ اغلب ہے تو وہ بصدد الوجود ہونے کی بنیاد پر حکما مال موجود کہے جاسکتے ہیں۔ شریعت میں اس کی نظیر عقد سلم میں مسلم فیہ ملتی ہے جو معدوم ہوتے ہوئے حکما موجود تسلیم کی جاتی ہے اور اس عقد کو بیع المعدوم نہیں بلکہ بیع الموجود کہہ کر جائز مانا جاتا ہے۔

ہاں ایک شبہہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ ایسے حقوق اپنا کوئی وجود حسی نہیں رکھتے ہیں اور بیع میں تبادلہ عوضین ہوا کرتا ہے جو یہاں متحقق نہیں پھر اس کی بیع کیسے صحیح قرار دی جاسکتی ہیں۔ اس کا دفاع یوں ہو سکتا ہے کہ ہم اسے بیع نہ کہیں بلکہ ایک حق ثابت کے اسقاط کا معاوضہ اور بطور صلح اخذ عوض کا معاملہ قرار دے دیں۔ ہمارے خیال میں حق اسبقیت، حق تصنیف وتالیف اور گڈول وغیرہ سارے ہی حقوق اس طرح اخذ عوض کے قابل قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمۃ کا وہ فتویٰ تو ہم سبھوں کے علم میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کاروبار کا کوئی خاص نام رکھ لے اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو جائے تو کسی دوسرے کے لئے اس نام کا استعمال کرنا جائز نہیں اور چونکہ اس خاص نام سے مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت وابستہ ہے تو اس نام کا معاوضہ لینا جائز ہے۔

اس فتویٰ سے اس کی تائید تو واضح طور پر ہو رہی ہے کہ جس حق سے مالی منفعت وابستہ ہو اس کا معاوضہ لینا جائز ہے۔ ہماری سمجھ میں اس فتویٰ کے باوجود گڈول اور حق تصنیف وتالیف کے حکم میں خود حضرت تھانویؒ کا مختلف الرای ہونا کسی قوی بنیاد پر مبنی نہیں، سب کا حکم یکساں ہونا ہی زیادہ قرین صواب ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر مختلف تحریریں آج سے پہلے بھی آچکی ہیں جس میں ان بنیادوں کے بارے میں اظہار خیال کیا جاچکا ہے۔ اس لئے ہماری رائے تو یہی ہے کہ اس طرح کے سارے حقوق کا اخذ عوض جائز ہونا چاہئے۔ هٰذَا مَا عِنْدِيْ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ۔ فقط

بیع حقوق کا مسئلہ

از ـــــ مولانا رفیق المنان القاسمی جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور

اصل جواب سے پہلے بہتر ہے کہ حقوق و منافع غیر مادی اور معنوی اشیاء کے متعلق یہ غور کیا جائے کہ ان کے متعلق شریعت اسلامی کا نقطۂ نظر کیا ہے اور کیا غیر اعیانی منافع حقوق کو مال متقوم کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

منافع و حقوق جو مصالح انسان کی رعایت، ضرورت یا رفع ضرر کے لیے انسان کو حاصل ہوتے ہیں (مثلاً حق رہائش، حق طریق، حق شفعہ، حق نکاح، حق حضانت وغیرہ) اصلاً مال متقوم کے دائرہ میں نہیں آتے اس لیے ان کی بیع وشراء بھی اصلاً جائز نہیں کیونکہ بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال" کا، اور یہ مفہوم پورے طور پر انہیں چیزوں میں صادق آتا ہے جو مادی اور اعیان کے قبیل سے ہوں۔

البیع مبادلۃ المال بالمال بالتراضی (الکفایہ بحوالہ حاشیہ هدایہ ۳/۲) البیع هو مبادلۃ المال بالمال لغرض التملیک (المقنع ۲/۰) المال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او ببعضهم والتقوم یثبت بها و باباحۃ الانتفاع بها شرعاً (رد المختار ۴/۳) المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وامکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار بحوالہ مذکور) المال ما فیہ منفعۃ مباحۃ لغیر ضرورۃ "الحقوق المجردۃ لا یجوز الاعتیاض عنها کحق الشفعۃ فلو صالح عنها بمال بطلت ورجع بہ ولو صالحت المخیرۃ بمال لتختارہ بطل ولا شیئ لها ولو صالح احدی زوجیتہ بمال لتترک نوبتها لم یلزم ولا شیئ لها وهکذا ذکروہ فی الشفعۃ (الاشباہ ۳۰)

یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء اجارہ تک کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور اجارہ حقیقت میں منافع کی بیع ہے جو قابل تسلیم و احراز نہیں۔

فالاجارة جائزة عند عامة العلماء وقال ابوبكر الاصم انها لا تجوز والقياس ما قاله لان الاجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع ۔ ۔ ۔ ۔ لكنا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والاجماع (بدائع الصنائع ۴/۱۷۳) الاجارة في اللغة بيع المنافع والقياس يابى جوازه لان المعقود عليه المنفعة وهي معدومة واضافة التمليك الى ما سيوجد لا يصح الا جوزنا لحاجة الناس اليه (هدايه ۳/۲۹۰)

لیکن ایسا نہیں کہ حقوق ومنافع کے قبیل کی تمام غیرمادی چیزیں غیر متقوم اور نا قابل عوض ہیں جہاں ضرورت ومصلحت کا تقاضہ ہوا، شریعت مطہرہ نے ایسی چیزوں کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے جو غیر اعیان اور منافع وحقوق کے قبیل سے ہیں اور جن کا الگ سے کوئی مادی وحسی وجود نہیں، مثلاً اجارہ خود ہی منفعت کی بیع ہے جسے شریعت نے حاجت وضرورت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

الاصل في جواز الاجارة الكتاب والسنة والاجماع (المغني ۵/۳۲۱) لكنا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والاجماع (بدائع الصنائع ۴/۱۷۳) اجمع اهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الاجارة الا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الاصم انه قال لا يجوز ذلك لانه غرر ۔ ۔ ۔ وهذا غلط لا يمنع انعقاد الاجماع الذي سبق في الاعصار وسار في الامصار والعبرة ايضاً دالة عليها فان الحاجة الى المنافع كالحاجة الى الاعيان فلما جاز العقد على الاعيان وجب ان تجوز الاجارة على المنافع ولا يخفى ما بالناس من الحاجة الى ذلك فانه ليس لكل احد دار يملكها ولا يقدر كل مسافر على بعير او دابة يملكها ولا يلزم اصحاب الاملاك اسكانهم وحملهم تطوعاً (المغني ۵/۳۲۱)

اسی طرح نکاح، خلع، وصلح عن القصاص وغیرہ ایسے معاملات ہیں جس میں شریعت نے ضرورت ومصلحت کے تقاضے سے خالص غیر مادی اشیاء کو قابل عوض قرار دیا ہے مہر حق استمتاع کا معاوضہ ہے اور بدل خلع حقوق زوجیت سے دست برداری کا اور دیت حق قصاص کا بدل ہے اور یہ متفق علیہ اور منصوص معاملات ہیں۔

وخرج عنها القصاص وملك النكاح وحق الرق فانه يجوز الاعتياض عنها (ردالمحتار ۴/۵۱۸)

اس سے اتنی بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حسب ضرورت ومصلحت حقوق ومنافع بھی متقوم اور قابل عوض ہو سکتے ہیں اور ان کی بیع وشراء کی جا سکتی ہے۔ اس لیے جن حقوق کے قابل عوض ہونے یا نہ ہونے کی اصول شرع میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ ان پر دیانتدارانہ

بحث و تحقیق کی بہرحال گنجائش ہے۔

خود بیع اور مال کے مفہوم میں بھی کافی وسعت موجود ہے۔ فقہائے احناف کا غالب رجحان تو یہی ہے کہ بیع جس چیز کی ہو وہ کوئی حواس سے محسوس و مادی ہونا چاہیے لیکن دوسرے مکاتب فقہ کے علماء کے نزدیک بیع کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے۔ علامہ ابن القاسم الغزی الشافعی بیع کا مفہوم متعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

فاحسن ما قيل في تعريفه انه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي او تمليك منفعة مباحة على التابيد بثمن مالي (حاشية الباجوري على شرح الغزي ١/٣٤٣)

علمائے شوافع میں سے علامہ ابن حجر ہیثمی، قاضی بیضاوی، شربینی الخطیب اور شافعی نے اور حنابلہ میں سے مرداوی، بہوتی، اور ابن قدامہ وغیرہ نے بھی بیع کی اسی طرح کی تعریف کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع میں معقود علیہ اعیان بھی ہو سکتے ہیں اور منافع بھی۔ اس تعریف کی رو سے بیع و اجارہ میں فرق توقیت و تابید کا ہے۔ منافع کی بیع اگر موقت ہو تو وہ عرفاً اجارہ ہے اور مؤبد ہو تو وہ بیع ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بیع و شراء اور مال و جائداد کو شریعت نے کسی خاص و متعین دائرہ میں محدود نہیں کیا ہے۔ صاحب شریعت سے ایسا کچھ بھی منقول نہیں جو کہ بیع و شراء کو صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتا ہو یا مال کو صرف اعیان میں محدود اور معنوی اشیاء کو اس سے خارج کرتا ہو۔

کسی بھی چیز کو مال متقوم کا درجہ دینے میں عرف و تعامل کا بڑا دخل ہے۔ جو چیزیں بھی شرعاً مباح الانتفاع ہیں اور بوقت ضرورت ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے، حسی ہوں یا معنوی اگر عرف عام میں وہ مال و جائداد کا درجہ حاصل کر لیں تو از روئے شرع وہ مال متقوم قرار پائیں گی۔

علامہ ابن تیمیہ اس سلسلہ میں بڑی صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

فما عده الناس بيعا فهو بيع وما عدوه اجارة فهو اجارة وما عدوه هبة فهو هبة وهذا اشبه بالكتاب والسنة واعدل فان الاسماء منها ماله حد في اللغة كالشمس والقمر ومنها ماله حد في الشرع كالصلوة والحج ومنها ماليس له حد لا في اللغة ولا في الشرع بل يرجع الى العرف كالقبض ومعلوم ان اسم البيع والاجارة والهبة في هذا الباب لم يحدها الشارع ولا لها حد في اللغة بل يتنوع ذلك بحسب عادات الناس وعرفهم فما عدوه

بيعاً فهو بيع وما وعد وهبة فهو هبة وما وعد واجارة فهو اجارة (فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۳۹)

خود فقہائے احناف نے بیع حقوق کو اصولاً جائز قرار دینے کے باوجود بعض معاملات میں ضرورت حاجت اور عرف و تعامل کے پیش نظر حقوق کو بھی قابل عوض مانا ہے اور منافع و حقوق متعلقہ اعیان کو مال متقوم کے درجہ میں رکھا ہے۔ بعض فقہا نے راستے سے گزرنے کے حق کو قابل عوض مانا ہے اور مشائخ بلخ نے حق شرب کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا۔

صح بيع الطريق ذكر في الهداية يحتمل بيع رقبة الطريق وبيع حق المرور وفي الثاني روايتان... قال في الخانية لا يجوز بيع مسيل الماء وهبته ولا بيع الطريق بدون الارض وكذلك بيع الشرب وقال مشائخ بلخ جائز (رد المحتار ۴/۱۱۸)

صاحب درمختار کے مطابق یہی عام مشائخ کا اختیار کردہ مسلک ہے۔

وصح بيع حق المرور تبعاً للارض بلا خلاف ومقصوداً وحده وفي رواية وبه اخذ عامة المشائخ (درمختار علی هامش رد المحتار ۴/۱۱۸)

اس کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں۔

قال السائحاني وهو الصحيح وعليه الفتوى مضمرات والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لا يجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس بعين مال (رد المحتار ۴/۱۱۹)

بیع شرب کو ظاہر روایت میں فاسد کہا گیا ہے مگر علامہ حاکم شہید نے الکافی میں نقل کیا ہے کہ وكان شيخنا الامام يحكي عن استاذه انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارض ويقول فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسف فانهم يبيعون الماء (المبسوط للسرخسی ۱۴/۳۶)

اس پر علامہ سرخسی نے اگرچہ اعتراض کیا ہے لیکن اس لیے نہیں کہ حق شرب مال نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ اس میں غرر ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

فللعرف الظاهر كان يفتي بجوازه ولكن العرف انما يعتبر فيما لا نص بخلافه والنهي عن بيع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر (المبسوط ۱۴/۳۶)

علامہ بابرتی کی عبارت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔

وانما لم يجز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة لا باعتبار انه ليس بمال (العناية بهامش الفتح ۵/۲۰۲)

بعض متاخرین احناف نے حق مرور و حق شرب کے علاوہ حق مسیل، حق تعلی وغیرہ کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں۔

اقول وعلی ما ذکروہ من جواز الاعتیاض عن الحقوق المجردۃ بمال ینبغی ان یجوز الاعتیاض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسیل بمال لان ھذہ الحقوق لم تثبت لاصحابھا لاجل دفع الضرر عنھم بل تثبت لھم ابتداء بحق شرعی فصاحب حق العلو اذا انھدم علوہ قالوا ان لہ حق اعادتہ کما کان جبرا عن صاحب السفل فاذا نزل عنہ لغیرہ بمال معلوم ینبغی ان یجوز ذالک علی وجہ الفراغ والصلح لا علی وجہ البیع کما جاز النزول عن الوظائف ونحوھا لاسیما اذا کان صاحب حق العلو فقیرا قد عجز عن اعادۃ علوہ فلو لم ذالک لہ علی الوجہ الذی ذکرنا یتضرر (شرح المجلۃ للاتاسی ۴۱/۱ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

اسی طرح مکان کی رہائش، جانور کی سواری اور اس پر باربرداری کے حق کو قابل عوض و مال متقوم مان کر ان کا مہر رکھنا صحیح قرار دیا گیا۔

ذکر فی البدائع وغیرہ لو تزوجھا المھر علی سکنی دارہ او رکوب دابتہ والحمل علیھا او علی ان تزرع ارضہ ونحو ذالک عن منافع الاعیان مدۃ معلومۃ صحت التسمیۃ (رد المحتار ۳/۳۳۳)

اس کی جو وجہ بتائی گئی وہ قابل لحاظ ہے۔

لان ھذہ المنافع مال والحقت بہ للحاجۃ (ایضا)

اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کی ملک رقبہ مثلاً زید کے لیے اور اس کی خدمت کی عمرو کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت صحیح اور نافذ ہوگی، اب اگر زید کے کسی عمل کے نتیجے میں غلام کے اندر کوئی نقص پیدا ہو جاتے جس کی وجہ سے اس کی خدمت و کارکردگی ناقص ہو جاتے تو عمرو کو اس کا تاوان لینے کا حق حاصل ہوگا اور اگر زید عمرو کو حق خدمت کا معاوضہ دے کر اسے اپنے حق سے دستبرداری پر راضی کرلے تو یہ بھی جائز ہوگا اور معاوضہ وصول کرلینے کے بعد اپنے حق خدمت سے محروم ہو جائے گا گویا اس نے اپنا حق فروخت کر دیا۔

قال الحموی وقد استخرج شیخ مشائخنا نور الدین علی المقدسی صحۃ الاعتیاض عن ذالک فی شرحہ علی الکنز من فرع فی مبسوط السرخسی وھو ان العبد الموصی لہ برقبتہ لشخص وبخدمتہ لشخص آخر لو قطع طرفہ او شج موضحۃ فادی الارش فان کانت

تنقص الخدمة به يشتري به عبدا آخر يخدمه او يضم اليه ثمن العبد بعد بيعه فيشتري به عبدا آخر يقوم مقام الاول فان اختلفا في بيعه لم يبع وان اصطلحا على قسمة الارش بينهما نصفين فلهما ذلك ولا يكون ما يستوفيه الموصى له بالخدمة من الارش بدل الخدمة لانه لا يملك الاعتياض عنها ولكنه اسقاط لحقه به كما لو صالح موصى له بالرقبة على مال دفعه للموصى له بالخدمة ليسلم العبد له (رد المحتار ۵/۴۱۵)

اس عبارت میں حق خدمت کے معاوضہ کو بدل خدمت قرار دینے کے بجائے اسقاط حق کا معاوضہ قرار دیا گیا مگر تعبیر کے اس فرق سے اصل حقیقت پر کوئی حرف نہیں آتا معاوضہ بہر حال حق خدمت ہی کے مقابلہ میں ہے چاہے اسے جو بھی کہا جائے۔

کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور کن چیزوں کی ناجائز

جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور جن پر کسی فرد کی ملکیت نہیں بلکہ یکساں طور پر سب کو ان سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے ان کی بیع شرعاً جائز نہیں مثلاً، دریا، سمندر، بارش اور چشمے کا پانی، دریا و سمندر کی مچھلی، صحرا کی لکڑی، خود رو گھاس، آگ، ہوا، سورج سے حاصل ہونے والی روشنی، حرارت اور توانائی وغیرہ،

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلاء وثمنه حرام (ابن ماجه، بحواله زاد المعاد ۴/۲۶۹) عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يمنعن الماء والكلاء والنار (حواله مذكور) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من منع من فضل مائه او فضل كلئه منعه الله فضله يوم القيامة (مسند احمد بحواله زاد المعاد ۴/۲۷۰) سئله رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل فقال ما الشيئ الذي لا يحل منعه قال الماء قال ما الشيئ الذي لا يحل منعه قال الملح قال ثم ماذا قال النار ثم سئله صلى الله عليه وسلم ما الشيئ الذي لا يحل منعه قال ان تفعل الخير خير لك (ابوداؤد بحواله اعلام ۲/۳۲۵)

احراز و تملک کے بعد البتہ وہ چیزیں بھی فروخت کی جاسکتی ہیں جو مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں برتن میں محفوظ کیے گئے پانی، جنگل سے کاٹ کر لائی گئی گھاس اور لکڑی کی بیع و شرا کرنے کی شریعت میں گنجائش ہے۔

فاما من جاز في تربيته واقتنائه فحدث غير ... كورفي الحديث وهو ... للقسائر والمباحات

اذا جازبها الى ملكه ثم ان دعيمه كالحطب والكلأ والملح (زاد المعاد ۴: ۲۵۹)

میرے خیال میں سورج کی شعاعیں اور اس سے حاصل ہونے والی توانائی، ہوا اور اس میں پائے جانے والے غیر مرئی عناصر مختلف قسم کی گیسیں اور برقی توانائی اور اس قسم کی تمام چیزیں بھی اسی ذیل میں آتی ہیں کی، اس قسم کی چیزوں کو اگر محفوظ کیا جا سکے اور وقت ضرورت انھیں استعمال کیا جا سکتا ہو تو انھیں مال متقوم کا درجہ دیا جا سکتا ہے اور ان کی بیع وشرا کی جا سکتی ہے۔ برقی توانائی اور مختلف قسم کی گیسوں کا استعمال اب عام ہے آج کون انھیں غیر متقوم کہہ سکتا ہے، اگر بالفرض چاند کو زمین نوآبادی بنانے کا خواب شرمندہ تعبیر ہو گیا تو ہوا اور پانی وہاں کی سب سے زیادہ ناگزیر اور گراں قیمت چیزیں ہوں گی، سورج کی شعاعوں کو اگر گرفتار کر کے قابل استعمال بنایا جا سکا تو بھی بڑی قیمتی چیز ہوگی۔ اس قسم کی کتنی ہی چیزیں ہیں جن پر پہلے قابل احراز وقابل بیع ہونے کا کسی کو تصور بھی نہ ہوا ہوگا لیکن آج وہ یقینی طور پر مال متقوم اور قابل بیع ہیں۔

مال متقوم بننے کی بنیادی شرطیں

مباحات عامہ کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں انھیں شرعاً مال متقوم کا درجہ دینے اور قابل بیع ہونے کے لیے چند شرطیں ناگزیر ہیں (۱) وہ شئی مباح الانتفاع ہو (۲) قابل انتفاع ہو قبضہ و دسترس سے باہر نہ ہو (۳) ہر قسم کے غرر و قماریت سے خالی ہو۔

جو چیزیں شرعاً محرم الانتفاع ہوں ان کی بیع جائز نہیں۔ شریعت اسلامی اہل اسلام کے حق میں انھیں قطعاً بے قیمت و ناقابل اعتبار قرار دیتی ہیں۔

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله

ورسوله حرم بيع الميتة والخنزير والاصنام (بخاري، مسلم، زاد المعاد ۴: ۲۲۱)

عن ابن عباس رضي الله عنه قال بلغ عمر رضي الله عنه ان سمرة باع خمراً فقال قاتل

الله سمرة الم يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فجملوها فباعوها (بخاري، مسلم بحواله مذكور)

عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد يعني الحرام فرفع بصره

الی السماء فتبسم فقال لعن اللہ الیہود لعن اللہ الیہود حرم علیہم الشحوم فباعوہا واکلوا اثمانہا ان اللہ اذا حرم علی قوم اکل شیٔ حرم علیہم ثمنہ (بیہقی، حاکم فی صحیحہ بحوالہ مذکور)

ناقابل انتفاع اشیاء کی بیع

اسی طرح جو چیزیں محرم الاستعمال نہیں لیکن ناقابل انتفاع ہوں یا تو اس لیے کہ وہ افادیت سے خالی ہوں یا ان کی افادیت معلوم نہ ہو یا وہ ہنوز معدوم ہوں یا موجود ہوں مگر وہ قبضہ و دسترس سے باہر ہوں۔ ایسی تمام چیزوں کی بیع درست نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوصلاح یعنی قابل استعمال ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع وشرا سے ممانعت فرمائی۔

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہا وفی روایۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحہا ونہی البائع والمبتاع (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا امام مالک بحوالہ جامع الاصول لابن اثیر جزری ۱/۴۶۳)

اسی طرح بذات خود کوئی چیز کتنی ہی مفید اور اہم ہو لیکن اگر اس کی افادیت یا طریق استفادہ معلوم نہ ہو تو وہ چیز بھی قابل بیع نہ ہوگی۔ ریت اور مٹی میں پہلے کوئی ایسی قابل لحاظ افادیت معلوم نہ تھی جو انھیں قابل بیع وشرا بنا سکے اس لیے فقہا نے انھیں مال میں شامل نہیں کیا ہے لیکن آج بے تکلف ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے کیونکہ آج ان سے بہت مفید کام لیے جاتے ہیں اور ان سے بیش قیمت سامان تیار کیے جاتے ہیں۔ جدید تحقیقات و تجربات سے نئی نئی چیزیں دریافت ہو رہی ہیں اور ان کے عجیب و غریب فوائد و خصوصیات سامنے آرہے ہیں جن کا پہلے علم کیا تصور بھی کسی کو نہ تھا۔ ہیرے سے بدرجہا سخت "کاربورنڈم" اور جواہرات سے کہیں زیادہ بیش قیمت "اسیڈیم" اور بہوا میں بھاری مقدار میں پایا جانے والا "نائٹروجن" جیسی گراں قدر اشیاء کو پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا لیکن آج یہ انتہائی کارآمد اور بیش بہا چیزیں ہیں۔ اس قسم کی تمام ہی نو دریافت چیزیں آج قابل بیع قرار پائیں گی، جب کہ پہلے اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

جو چیزیں ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہوں یا وہ قبضہ و دسترس سے باہر ہوں ان کی بیع بھی شرعاً درست نہیں جیسے بچہ جانور کے پیٹ سے آئندہ پیدا ہونے والے بچے کی غیر مملوک و مقبوض اشیا اور اس جیسی متعدد چیزوں کی بیع سے حدیث میں صریحاً ممانعت وارد ہوئی ہے۔

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة وكان بيعاً يتبايعه أهل الجاهلية كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة ثم تنتج التي في بطنها متفق عليه (مشکوٰۃ ص ۲۴۰)

فهي هو بيع ولد الناقة في الحال وبه قال أحمد وإسحاق بن راهويه وهذا أقرب إلى اللغة وطيبي على هامش مشکوٰۃ ص ۲۴۰)

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إن الرجل ليأتيني فيريد مني البيع وليس عندي ما يطلب فأبيع منه ثم أبتاعه من السوق فقال لا تبع ما ليس عندك الترمذي وأبو داؤد والنسائي بحواله جامع الاصول ۱/ ۴۱۰)

ہواؤں میں آزاد اڑنے والے پرندے دریا میں تیرنے والی مچھلیاں صحرا میں پھرنے والے شکار زمین کے اندر کانوں میں چھپے پڑے سونا اور چاندی اور دیگر معدنیات اور اس جیسی دوسری چیزیں قبضہ و دسترس سے باہر ہونے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہیں۔ اس لیے ان کی بیع درست نہیں۔

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں۔

ان البائع إذا باع ما ليس في ملكه ولا له قدرة على تسليمه ليذهب ويحصله ويسلمه إلى المشتري كان ذلك شبيهاً بالقمار والمخاطرة من غير حاجة بهما إلى هذا العقد وتتوقف مصلحتهما عليه (زاد المعاد ۴/ ۲۶۳)

اسی طرح بیع کی وہ تمام صورتیں ممنوع و مخطور ہوں گی جن میں غرر و قماربازی کی شکل پائی جائے۔

عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر وبيع الحصاة (مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی بحواله جامع الاصول ۱/ ۴۴۲)

وعنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الملامسة والمنابذة (بخاری)

مسلم، ترمذی، نسائی، موطا، جامع الاصول ۱/۲۰۰)

ان کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو شرعاً جائز الاستعمال، قابل انتفاع اور ضرر سے خالی ہوں مال متقوم و قابل بیع قرار پاسکتی ہیں عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں، یا منافع و حقوق کے قبیل سے بشرطیکہ وہاں کوئی اور محظور شرعی موجود نہ ہو اور عرف عام میں وہ مال اور ذریعہ تمول کا درجہ حاصل کرلیں۔

والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضہم والتقوم یثبت بہا و باباحۃ الانتفاع بہ شرعاً۔

حقوق و منافع

فقہائے احناف منافع و حقوق کو مال کا درجہ نہیں دیتے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ان میں مالیت کی شان نہیں پائی جاتی۔ مالیت کی شان یہ ہے کہ وقت ضرورت کے لیے اسے محفوظ کیا جاسکے۔

والتحقیق ان المنفعۃ ملک لا مال لان الملک ما من شانہ ان یتصرف فیہ بوصف الاختصاص والمال ما من شانہ ان یدخر للانتفاع وقت الحاجۃ والتقویم یستلزم المالیۃ (رد المحتار ۴/۳)

اس تعلیل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ منافع و حقوق کے قبیل کی چیزوں کو بھی اگر اس طرح محفوظ کیا جاسکے کہ بوقت ضرورت اس سے استفادہ ممکن ہو تو وہ بھی مال کا درجہ حاصل کرسکتی ہیں بشرطیکہ وہ عرف میں ذریعہ تمول بن جائیں۔ قابل انتفاع و ادخار ہونے کا مطلب صرف یہی نہیں کہ وہ شئ تھیلے یا تجوری میں رکھی جاسکے بلکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ہر چیز کا ادخار اس کی حیثیت و مناسبت سے ہوگا۔

لان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شیئ بما یصلح لہ بحوالہ مذکور)

اس لیے حق تصنیف، تجارتی نام، کمپنیوں کے نام اور اس جیسی دوسری چیزیں جن سے صاحب حق کا مفاد وابستہ ہوتا ہے اور عرف میں جنہیں جائداد و پراپرٹی تصور کیا جاتا ہے اور جنہیں قانونی تحفظ فراہم ہوتا ہے یقیناً متقوم ہوں گی اور ان کی بیع درست ہوگی۔

لان ہذہ المنافع مال و المعتبر فیہ المتعارف (رد المحتار ۴/۴۴۴)

حقوق ومنافع کی قسمیں اور ان کے احکام

حقوق کو بنیادی طور پر دو خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے (۱) ضروریہ (۲) اصلیہ
ضروریہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو انسان کو اصالۃً حاصل نہیں ہوتے، ان کا مقصد جلب منفعت نہیں بلکہ صرف رفع ضرر ہوتا ہے مثلاً حق شفعہ، زوجہ کا حق قسم، مختیرہ کا خیار، حق حضانت وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا واضح حکم یہ ہے کہ یہ کسی طرح اور کسی صورت میں بھی قابل عوض نہیں ہوسکتے۔ نہ ان کی بیع وشرا کی جاسکتی ہے نہ ہی بطور صلح ان سے دستبرداری کا کوئی مالی معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

قوله كحق الشفعة قال في الاشباه فلو صالح عنها بمال بطلت ويرجع ولو صالحت المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شيئ لها ولو صالح احدى زوجتيه بمال لتترك نوبتها لايلزم ولا شيئ لها (رد المحتار ۴/۱۴، الاشباه ۵/۲۹۹)

اس قسم کے حقوق کے ناقابل عوض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق صاحب حق کے رفع ضرر کے لیے من جانب شرع حاصل ہوتے ہیں اس لیے اس سے دستبرداری کے لیے تیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ضرر لاحق نہ ہوگا، اور ضرر کے منتفی ہونے سے حق بھی منتفی ہوجائے گا اور جو قیمت وہ حق سے دستبرداری کی وصول کرے گا وہ گویا بلا استحقاق ہوگا۔ علامہ شامی نزول عن الوظائف وحق شفعہ وقسم کے مابین تفریق پر علامہ بیری کے حوالہ سے ایک اشکال اور اس کا جواب یوں نقل کرتے ہیں۔

ثم استشكل ذالك بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فانه يمنع جواز اخذ العوض هنا ثم قال ولقائل ان يقول هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر وذالك حق فيه صلة ولا جامع بينهما فافترقا۔

پھر علامہ شامی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وما ثبت لذالك لا يصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضي علم انه لا يتضرر بذالك فلا يستحق شيئا (رد المحتار ۴/۱۵)

ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ حقوق شرع کی جانب سے خلاف قیاس حاصل ہوتے ہیں اس لیے عوض لینے کے حق میں یہ ثابت نہ مانے جائیں گے۔

وفی الذخیرة ان اخذ الدار بالشفعة امر عرف بخلاف القیاس فلا یظهر ثبوته فی حق جواز الاعتیاض عنه (رد المحتار ۴/۲)

اسی طرح حق شفعہ کے ناقابل عوض ہونے کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے۔

لان حق الشفعة لیس بحق متقرر فی المحل بل هو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنه (هدایه ۴/۳۹۰)

حقوق اصلیہ

حقوق اصلیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو محض رفع ضرر کے لیے نہیں بلکہ اصالۃً و بروصلہ کے طور پر حاصل ہوتے ہیں اور صاحب حق کا مفاد ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ ایسے حقوق کی دو قسمیں کیجا سکتی ہیں۔

۱۔ منتقلہ ۲۔ غیر منتقلہ

منتقلہ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جنھیں ایک دوسرے کی جانب منتقل کیا جا سکے یعنی صاحب حق جس طرح خود اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے بعینہٖ وہی حق استفادہ دوسرے کو منتقل کرنے سے شرعاً یا عرفاً کوئی مانع نہ ہو۔

اور غیر منتقلہ وہ ہیں جو اس کے برعکس ہوں یعنی صاحب حق خود تو اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو اور اس سے دستبردار بھی ہو سکتا ہو لیکن شرعاً یا عرفاً وہ حق دوسرے کو منتقل کرنے پر اسے قدرت حاصل نہ ہو۔

حقوق غیر منتقلہ

حق قصاص، حق استمتاع للزوج، حق وراثت، حق ولاء، غلام سے حق مکاتبت وغیرہ حقوق غیر منتقلہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ سب ایسے حقوق ہیں جنھیں صاحب حق خود استعمال کر سکتا ہے، ان سے دستبردار بھی ہو سکتا ہے مگر دوسرے کو یہ حقوق بعینہٖ منتقل نہیں کر سکتا، قتل عمد کی صورت میں مقتول کا وارث قاتل سے قصاص کا حق رکھتا ہے لیکن اور کو دینے اور منتقل

کرنے کا اسے شرعاً اختیار نہیں۔ اسی طرح شوہر کو زوجہ سے استمتاع کا حق حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق وہ کسی اور کو نہیں دے سکتا، یہی حال حق وراثت و حق ولاء کا ہے اسی طرح خالص مکاتبت کے معاملہ میں آقا غلام کو بعینہ وہ حق بالکل منتقل نہیں کرتا جو خود اسے حاصل ہے نہ ہی اس کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ مکاتبت کی حقیقت بس اتنی ہے کہ آقا کچھ مال کے عوض اپنا حق ملکیت ساقط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں غلام کی گردن غلامی کی قید سے آزاد ہو جاتی ہے۔

اس قسم کے حقوق کا بھی حکم بالکل واضح ہے کہ ان کی بیع نہیں کی جا سکتی کیونکہ بیع کے لیے مبیع کا قابل استبدال و انتقال ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ مذکورہ حقوق اس وصف سے خالی ہیں اور جب بیع صحیح نہیں تو ان کا ہبہ و اعارہ بھی صحیح نہ ہوگا۔

عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الولاء وعن هبته (بخاري، مسلم، ابوداؤد، ترمذي، نسائي، موطا بحواله جامع الاصول ۱/۴۴۰)

لیکن یہ حقوق اس معنی کر متقوم ہیں کہ بطور صلح ان سے دستبرداری کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے اور قریباً یہ متفق علیہ مسئلہ ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

وخرج عنه حق القصاص وملك النكاح وحق الرق فانه يجوز الاعتياض عنها (ردالمحتار ۴/۲۰)

اس قسم کے حقوق کے قابل عوض قرار دیئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حقوق اصالۃً اور بطور خود کے طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لیے ان سے دستبرداری کا وہ معاوضہ لے سکتا ہے۔

وسئله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه لانه ثابت اصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه (رد المحتار ۴/۱۵)

نزول عن الوظائف کا مسئلہ بھی اسی قسم کے حقوق کے ذیل میں آتا ہے بعض فقہاء نے حق شفعہ پر قیاس کرتے ہوئے ناقابل عوض قرار دیا ہے

وفي الاشباه لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالاوقاف (درمختار على هامش رد المحتار ۴/۱۴)

لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اسے حق قصاص پر قیاس کیا جائے اور ناقابل بیع قرار دینے کے باوجود اسے قابل عوض قرار دیا جائے فرق صرف یہ ہے کہ حق قصاص خالص شریعت کا عطا کردہ ہے جب کہ وظائف کا دار و مدار تعزز اور عرف و تعامل پر ہے نیز حق قصاص کا قابل عوض ہونا قطعی اور نزول عن الوظائف کا قابل عوض ہونا ظنی ہوگا۔

ولا یخفی ان صاحب الوظیفة ثبت له الحق فیه بتقریر القاضی علی وجه الاصالة لا علی وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصی له بالخدمة وحق القصاص وما بعده اولی من الحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا کلام وجیه لا یخفی علی نبیه وبه اندفع ما ذکره بعض محشی الاشباه من ان المال الذی یاخذه النازل عن الوظیفة رشوة وهی حرام بالنص والعرف لا یعارض النص وجه الدفع ما علمت من انه صلح عن حق کما فی نظائره والرشوة لا تکون بحق

(رد المحتار ۴/۱۴)

سیدنا حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے طرز عمل سے بھی نزول عن الوظائف بالعوض پر استدلال کیا گیا ہے۔

واستدل بعضهم للجواز بنزول سیدنا الحسن ابن سیدنا علی رضی الله عنهما عن الخلافة لمعاویة علی عوض وهو ظاهر (رد المحتار ۵۴)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں

وفیه جواز خلع الخلیفة نفسه اذا رأی فی ذلك صلاحا للمسلمین وجواز اخذ المال علی ذلك واعطاؤه بعد استیفاء شرائطه (عمدة القاری ۱۳/۲۰۹)

رہا "الاعتیاض عن الحقوق المجردہ" کے عدم جواز کا فقہی ضابطہ تو نہ یہ عام ہے نہ علی الاطلاق۔ جن حقوق مجردہ کو شریعت نے واضح طور پر قابل عوض قرار دیا ہے وہ قطعی طور سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح ان کے نظائر کو نیز ان حقوق کو عرف و تعامل میں قابل عوض بن جائیں، اس ضابطہ عام سے مستثنیٰ قرار دینا اقرب الی الصواب ہے بشرطیکہ کوئی اور محظور شرعی موجود نہ ہو۔

علامہ شامیؒ نزول عن الوظائف کے معاملہ کو صلح عن القصاص کی نظیر ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وهذا اولی مما قدمناه فی الوقف عن الخیریة من عدم الجواز ومن ان للمفروغ له الرجوع بالبدل بناء علی ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص وانه لا یجوز الاعتیاض عن مجرد الحق لما علمت من ان الجواز لیس مبنیا علی اعتبار العرف الخاص بل علی ما ذکرنا من نظائره الدالة علیه وان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقه ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع۔

علامہ شامی بھی واضح الفاظ میں فرماتے ہیں۔

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال (رد المحتار ۴/۱۵)

حقوق منتقلہ حقوق منتقلہ جو قابل استبدال و انتقال ہوتے ہیں اور جنہیں صاحب حق دوسروں کو منتقل کرسکتا ہے ان کی بھی متعدد اقسام ہوسکتی ہے۔

۱۔ محنت یعنی جسمانی یا دماغی طاقت و توانائی ۲۔ حقوق متعلقہ اعیان ۳۔ حق اسبقیت و حق اختصاص۔

محنت انسانی محنت و خدمت چاہے وہ جسمانی ہو یا ذہنی و فکری یقینی طور سے متقوم ہے۔ ایک مزدور اپنی جسمانی محنت کا معاوضہ لیتا ہے، ایک مدرس اپنی تعلیمی خدمت کا صلہ پاتا ہے، ڈاکٹر، انجینیر، وکیل اور بیرسٹر اپنی فکری توانائی، دماغی صلاحیت اور پیشہ ورانہ مہارت سے فائدہ پہنچا کر اس کی قیمت وصول کرتے ہیں۔

لیکن انسانی محنت کو بالکلیہ فروخت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بیع کا معاملہ موبد ہوتا ہے اور خریدنے والا مبیع کا مستقلاً اور بالکلیہ مالک ہوجاتا ہے اس لیے آزاد انسان کی محنت و خدمت کی بیع رقیت کے مترادف ہے جو شرعاً جائز نہیں ہوسکتی۔ ہاں موقت طور پر محنت کی بیع کیجاسکتی ہے جو اصطلاحاً اجارہ کے ذیل میں آئے گا۔ انسانی محنت کے مبادلہ بالمال کی بعض حدود و قیود کے ساتھ شریعت نے مکمل آزادی دی ہے۔

انسانی محنت و خدمت کو عام طور پر دولت شمار نہیں کیا جاتا مگر فی الواقع یہ بڑی اہم دولت ہے اور دنیا میں اکثریت ایسے ہی افراد کی ہے جن کی معاشی ضروریات کا انحصار اسی محنت پر ہے اور محنت و خدمت ہی کے مبادلے سے وہ اسباب معیشت فراہم کرتے ہیں "محنت" معاشی جدوجہد ہی کا دوسرا نام ہے۔

محنت کا نتیجہ کبھی تو مادی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً بڑھئی نے کرسی بنائی، معمار نے مکان تعمیر کیا، کمہار نے گھڑا بنایا، سنار نے زیور بنایا یا لوہار نے پھاوڑا تیار کیا تو ان تمام صورتوں میں کاریگر کو اس کی محنت کی اجرت ملی اور آجر کو خدمت کے نتیجے میں مذکورہ سامان مادی شکل میں حاصل ہوتے۔ یہاں مبادلہ کی صورت بالکل واضح و مشاہد ہے۔ اور کبھی محنت کا نتیجہ مادی شکل میں نہیں ہوتا مثلاً ڈاکٹر نسخہ تجویز کرتا ہے وکیل و بیرسٹر قانونی مشورے دیتے اور اپنے موکل کے حق میں بحث کرتے ہیں تو آجر کو تو ان کی فیس اپنی جیب سے ادا کرنی پڑتی ہے مگر خود اس کو مادی شکل میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ بظاہر یہاں مبادلہ یکطرفہ ہے لیکن فی الواقع ایسا نہیں، کون

کہہ سکتا ہے کہ آجرے اپنی کاڑھی کمائی سے جو فیس ادا کی وہ اکارت گئی اور اسے بدلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا یہاں مبادلہ معنوی ہونے کے باوجود افادہ بالکل واضح ہے۔

محنت و خدمت کے مبادلہ کی یہ سب وہ صورتیں ہیں جو زمانہ قدیم سے رائج ہیں اور ان میں نہ کوئی اشتباہ ہے نہ اختلاف کی کوئی گنجائش، رقیہ جیسی خالص غیر مادی چیز پر اجرت کا جواز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے

حق تصنیف و حق ایجاد

محنت ہی کی آغوش سے پیدا ہونے والے بعض وہ حقوق و منافع بھی ہیں جو بالکل نئے اور دور جدید کی پیداکردہ ہیں۔ نئے دور کی نئی ترقیات اور مشینی ایجادات نے بعض ایسے خالص غیر مادی حقوق و منافع کو مال کا درجہ دیدیا ہے جن کا پہلے کوئی تصور نہ تھا اور اب تجھک یہ چیزیں بکتی اور خریدی جاتی ہیں اور ان کا مال کے ذریعہ مبادلہ ہوتا ہے۔

"ایک شخص سوچتا ہے، تجربات کرتا ہے، نتائج نکالتا ہے اور پھر انسانی راحت کے لیے کوئی فارمولہ ایجاد کرتا ہے، اب اس فارمولہ کو اگر کسی صنعت کار کے حوالہ کردیا جائے تو وہ اس فارمولہ کو عمل میں لاکر کوئی مشینی بنائے گا، پھر فیکٹریوں سے یہ مال بازاروں میں جائے گا اور بازار سے صارفین تک پہنچے گا۔"

ایک مصنف محنت کرتا ہے، اپنی فکر، اپنا وقت اور بسا اوقات اپنا سرمایہ بھی خرچ کرتا ہے شہروں شہروں سفر کرتا ہے اور علم و تحقیق اور فکری محنت کے ذریعہ ایک کتاب تصنیف کرتا ہے ادیب اپنی ادبی تخلیقات پیش کرتا ہے، اسے صنعت کار، کاغذ، روشنائی، پریس اور دوسرے صنعتی آلات کے ذریعہ قابل استفادہ بناتا ہے پھر وہ کتاب مارکیٹ میں آتی ہے اور بازار سے قارئین تک پہنچتی ہے (الفاظ قاضی مجاہد الاسلام صاحب، بحث و نظر، شمارہ)

اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ مصنف، محقق اور موجد اگر کسی فرد یا ادارہ کے لیے معاہدہ کے تحت اجرت پر کام کریں تو یہ جائز ہوگا اور جس فرد یا ادارہ نے اجرت پر کام کرایا ہے وہ اس تصنیف، تحقیق اور ایجاد کے مالک ہوں گے اور اس سے حسب منشا فائدہ اٹھانے کے قانوناً و شرعاً حقدار ہوں گے۔

یہاں جو چیز محل نزاع اور قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ مصنف و محقق جو علمی فکری کارنامے انجام دیتے ہیں یا ادیب و فنکار جو ادبی و فنی تخلیقات پیش کرتے ہیں کیا انھیں یہ حق حاصل ہے کہ اپنی تخلیقات

ں نشر و اشاعت اور تحقیقات کی اساس پر مصنوعات تیار کرانے کا حق اپنے لیے محفوظ کرالیں اور دوسروں کو اس حق سے محروم کر دیں، یا وہ حقوق کسی اشاعتی و صنعتی ادارہ کے لیے اس شرط پر محفوظ کرا دیں کہ وہ ادارے ان کی تحقیق و تصنیف کی اساس پر حاصل ہونے والے منافع کا کچھ حصہ رائلٹی کے طور پر مصنف و محقق کو باقاعدگی سے ادا کرتے رہیں۔

بعض اہل علم و فتویٰ اس قسم کے حق اور اس کے جواز کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کسی خاص فرد یا ادارہ کے لیے اس قسم کا حق محفوظ کر لینا علم و حکمت کی اشاعت پر ایک بیجا قدغن اور دوسروں کو ایک جائز حق اور مباح تصرف سے روکنے کی ناروا کوشش ہے جس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ حق تصنیف کو "حق ناحق" سے تعبیر کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ

"کسی شخص کو مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو، دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہو اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں، اول تو اس لیے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا یا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کراتا ہے، کاغذ خود فراہم کرتا ہے، طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لیے جو کتاب لیتا ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقے سے ہی حاصل کرتا ہے، رہا حق تصنیف، سو نہ وہ کوئی مال ہے نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ البتہ موجودہ دور نے جس طرح اور بہت سی ناحق چیزوں کا نام حق رکھ دیا ہے اس میں یہ حق تصنیف و ایجاد بھی داخل ہے اور وجہ ثانی اس لیے مفقود ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا، جو موجب ضرر ہو، البتہ دوسری جگہ شائع ہو جانے سے مصنف یا موجد کی گراں فروشی کے غلو کا انسداد ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہو سکتے، سو اول تو یہ ضرر نہیں عدم النفع بلکہ تقلیل النفع ہے اور ضرر و عدم النفع میں فرق ظاہر ہے۔"

(جواہر الفقہ ۲/ ۳۶۵)

لیکن بہت سے اہل علم بلکہ اکثریت کا رجحان مصنف و موجد کے حق تصنیف و حق ایجاد کو

تسلیم کرنے کی طرف ہے اور موجودہ حالات میں مسئلہ کے حقیقت پسندانہ جائزے اور مصالح ومفاسد کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرنے کے بعد اسی رائے کو ترجیح دینا زیادہ درست اور قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

پریس اور جدید طباعتی سہولیات اور صنعتی آلات کی ایجاد سے پہلے مسئلے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ پہلے جو لوگ علمی وتخلیقی کارنامے انجام دیتے تھے ان کا مقصد صرف خدمت خلق وافادۂ عام ہوتا تھا اور اس سے کوئی خاص تجارتی غرض وابستہ نہیں ہوتی تھی پھر اس وقت موجودہ طباعتی وصنعتی سہولیات کے فقدان کی وجہ سے حق اشاعت وصنعت کے محفوظ کیے جانے کی کوئی ضرورت تھی نہ اس کا کوئی فائدہ۔ لیکن آج صورت حال بالکل دگرگوں ہے۔ آج تخلیقی کارناموں کا مقصد جہاں اشاعت علم وحکمت ہے وہیں ان سے مالی مفادات وتجارتی اغراض بھی وابستہ ہوتے ہیں اگر ہر شخص کو ان کی اشاعت کی اجازت دیدی جاتی تو اس طرح کے کام کرنے والوں کے مفادات مجروح ہوں گے یہ قرین انصاف نہیں کہ اہل قلم واہل تحقیق کی محنت وعرق ریزی کا تو کوئی حصہ نہ ملے اور دوسرے لوگ اس کی اساس پر مالا مال ہو جائیں۔

ایک مصنف نے طویل جد وجہد کے بعد ایک بلند پایہ علمی وتحقیقی کتاب تیار کی اس راہ میں اس نے اپنی بہترین علمی وتحقیقی صلاحیت، ذہن وفکر کی توانائی اور قیمتی اوقات کو خرچ کیا اور تحقیق وتفحص اور مواد کی فراہمی میں اسے مالی مصارف بھی برداشت کرنے پڑے، اب ظاہر ہے کہ اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور نشر واشاعت کے ذریعہ اس سے مالی منفعت حاصل کرنے کا اسے پورا حق حاصل ہے اب اگر اسے محفوظ کرا لینے کی اجازت نہ دی جائے اور ہر شخص کو اس میں مداخلت کی کھلی چھوٹ دیدی جائے تو اس میں مصنف کا سخت مالی نقصان اور خسارہ ہوگا اور اس طرح تحقیقی کام کرنے والوں کی حوصلہ شکنی بھی ہوگی جو مفادات عامہ کے حق میں سخت مضر ہے۔

بہر حال حق تصنیف وحق ایجاد آج عرف عام میں مال متقوم کا درجہ حاصل کر چکے ہیں اور اب یہ حقوق قابل احراز بھی ہیں اور قابل استفادہ واستبدال بھی اس لیے شرعاً بھی اسے مال متقوم قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کا معاوضہ درست قرار دیا جا سکتا ہے چاہے یہ معاوضہ بطریق اجارہ دائمی کی صورت میں ہو یا بطریق بیع ناشر کے حق میں طبع ونشر کے جملہ حقوق سے دستبرداری

کی شکل میں، اور جب حق تصنیف قابل بیع ہے تو اس کا ہبہ، اجارہ اور اعارہ بھی صحیح ہوگا اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ ہاں جو کتابیں پرانی ہوں یا جن کے مصنفین نے انھیں وقف عام کر دیا ہو ایسی کتابیں مباحات عامہ کے قبیل سے شمار ہوں گی اور ہر شخص ان کی طباعت و اشاعت اور ان کے منافع سے مستفید ہو سکتا ہے

حقوق متعلقہ اعیان

وہ حقوق جو اعیان مالیہ سے متعلق ہیں اور انھیں کے تابع ہو کر حاصل ہوتے ہیں، مثلاً مکان کی حق رہائش، دابہ پر حق رکوب، غلام کی حق خدمت، حق مرور، حق شرب، حق قرار وغیرہ، قابل عوض ہیں یا نہیں، اور ان کی بیع درست ہے یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے ہے کہ بطور اجارہ ان کا معاوضہ لینا صحیح ہے اسی طرح بطور صلح بھی ان کا معاوضہ لینا درست ہے کیونکہ جن چیزوں پر عقد اجارہ درست ہے ان پر صلح بھی جائز ہے۔

والصلح جائز عن دعوى الاموال لانه فى معنى البيع على ما مر والمنافع لانها تملك بعقد الاجارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حمله على اقرب العقود اليه واشبهها به احتيالا لتصحيح تصرف العاقد ما امكن (هدايه ۳/۲۳۰)

لیکن فقہائے احناف کے نزدیک اجارہ چونکہ عقد لازم نہیں ہے اور صلح عن المنافع بھی اجارہ ہی کے معنی میں ہے اس لیے اجارہ کی طرح صلح عن المنافع بھی انقضاء مدت یا فوت احد المتعاقدین کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

بطلان صلح کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے۔

منها هلاك احد المتعاقدين فى الصلح عن المنافع قبل انقضاء المدة لانه بمعنى الاجارة والاجارة تبطل بموت احد المتعاقدين (بدائع ۶/۵۴)

البتہ وہ صلح جس میں حق کا مبادلہ نہ ہو بلکہ صرف اسقاط حق کے طریق پر ہو اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔

منها الاقالة فيما سوى القصاص لان ما سوى القصاص لا يخلو عن معاوضة المال بالمال فكان محتملا للفسخ كالبيع ونحوه فاما فى القصاص فالصلح فيه اسقاط محض لانه عفو والعفو اسقاط فلا يحتمل الفسخ كالطلاق ونحوه (بدائع صنائع ۶/۵۴)

وہ منافع وحقوق جو قابل مبادلہ ہیں ان پر صلح کی دو حیثیتیں ہو سکتی ہیں اگر وہ موقت ہے تو وہ اجارہ ہوگا اور اگر موبد ہے تو بیع کے حکم میں ہوگا چاہے اسے جو بھی کہا جائے۔ یہی بات اجارہ کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے کہ عقد اجارہ اگر دائمی منافع پر ہو تو یہ حقیقتاً اجارہ نہیں بلکہ بیع ہے چاہے اسے عرف میں اجارہ ہی سے کیوں نہ موسوم کیا جائے۔

اس قسم کے منافع وحقوق کی بیع اعیان سے الگ کر کے جائز ہے یا نہیں، یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ شوافع وحنابلہ کے ہاں تو یہ کوئی مسئلہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعیان ومنافع دونوں یکساں طور پر قابل بیع وشرا ہیں

یجوز ان یشتری ممرا فی دار وموضعا فی حائطہ یفتحہ بابا وبقعۃ یحفرھا بئرا وعلو بیت یبنی علیہ بنیانا موصوفا فان کان البیت غیر مبنی لم یجز فی احد الوجھین والآخر یجوز اذا وصف العلو والسفل (المقنع لابن قدامہ المقدسی الحنبلی ۲/۲۰)

فقہائے مالکیہ اگرچہ اصولاً بیع کو اعیان مالیہ کے ساتھ مقید کرتے ہیں مگر ان کے ہاں بھی اس میں کافی توسع نظر آتا ہے۔ بہت سی جزئیات ونظائر ان کے ہاں بھی ایسی موجود ہیں جن میں حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

جاز بیع ھواء ای فضاء فوق ھواء بان یقول شخص لصاحب ارض بعنی عشرۃ اذرع مثلا فوق ما تبنیہ بارضک ان وصف البناء الاسفل والاعلی لفظا وعادۃ للخروج من الجھالۃ والغرر وجاز عقد علی غرز جذع فی حائط الآخر بیعا واجارۃ (الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۰ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

فقہائے احناف کی رائے اس سلسلہ میں زیادہ واضح نہیں وہ اصولی طور پر حقوق مجردہ کی بیع کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ اسے کلی وحتمی ضابطہ کے طور پر تسلیم نہیں کرتے، بہت سے فقہا نے بہت سے حقوق مجردہ کو بعض منصوص نظائر پر قیاس کرتے ہوئے اور عرف وتعامل کو پیش نظر رکھتے ہوئے قابل عوض وقابل بیع قرار دیا ہے، چنانچہ حق مرور، حق شرب وغیرہ کے بیع کا جواز فقہائے احناف کے اقوال میں مصرح ہے اگرچہ اختلاف کرنے والوں کی بھی کمی نہیں۔

فقہائے احناف کے مجموعی طرز عمل سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ جو حقوق اصالۃً ثابت ومتقرر ہیں اگر وہ قابل استبدال ہوں اور ان کی بیع وشراء کا عام رواج ہو جائے اور ان میں مالیت کی شان پیدا ہو جائے تو ان کی بیع وشرا کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ ال

علامہ ابن نجیمؒ کے زمانے میں بلکہ اس سے پہلے بھی اس کا سراغ ملتا ہے لیکن اس کی حیثیت عرف عام کی نہیں تھی بلکہ صرف بعض شہروں میں اس کا رواج تھا اور اسی عرف خاص کی بنیاد پر علامہ ابن نجیم نے اس کے جواز کے فتوے کی سفارش کی۔

الحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره فاقول على اعتباره ينبغي ان يفتى بان ما وقع في بعض اسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقاله فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغيره

(الاشباه والنظائر، ۱۳۵)

دور حاضر میں پگڑی کے رواج نے عموم بلوی کی شکل اختیار کرلی ہے اور اب یہ کسی خاص جگہ کا عرف نہیں بلکہ اس نے عرف عام کی حیثیت حاصل کرلی ہے اور دنیا کے بیشتر ملکوں اور شہروں کو اس نے اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے، کرایہ داری کے موجودہ قوانین نے مسئلہ کی نزاکت وسنگینی کو اور بڑھا دیا ہے جس کی وجہ سے پگڑی کا طریقہ معاشرہ کی ایک ناگزیر ضرورت اور مجبوری بن گیا ہے۔

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنا مکان کرایہ پر دیتا ہے تو موجودہ قوانین کی وجہ سے وہ مکان مستقلاً اس کے قبضہ سے نکل کر کرایہ دار کے قبضہ میں چلا جاتا ہے ایک مرتبہ مکان یا دوکان کرایہ پر دینے کے بعد دوبارہ اس پر قبضہ کرنا بیحد دشوار ہوجاتا ہے، صاحب مکان نے پگڑی لی ہو یا نہ لی ہو کرایہ دار کی مرضی کے بغیر وہ مکان خالی نہیں کرا سکتا۔

مروجہ پگڑی اسی نقصان کی تلافی کی گویا ایک شکل ہے، مکان کرایہ پر دیتے وقت صاحب مکان برضا ورغبت اپنے حق قبضہ سے مستقلاً دستبرداری کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں وصول کرلیتا ہے، گویا صاحب مکان کرایہ دار کے ہاتھ اپنا حق قبضہ مستقلاً فروخت کر دیتا ہے اور پگڑی کی رقم اسی کا معاوضہ اور زرثمن ہے۔ اس لیے موجودہ حالات میں ضرورت، مصلحت اور عرف عام کے لحاظ سے بیع حقوق کی دیگر نظائر پر قیاس کرتے ہوئے مروجہ پگڑی کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ایک طرح کی مصالحت ہے جو باہمی رضامندی سے وجود میں آتی ہے اور اس میں کسی نص شرعی یا واضح اصول شرعی کی مخالفت بھی نہیں اور عرف وتعامل کی ضرورت کا تقاضہ بھی ہے اس لیے اس کو ناجائز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اور کہا جاسکتا ہے کہ مروجہ پگڑی "دائمی حق قبضہ" کا بدل ہے اور ماہانہ کرایہ "حق انتفاع" کا معاوضہ، یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہیئے

کوئی اور محظور شرعی نہ پایا جائے یعنی کسی چیز کی بیع کو محض اس وجہ سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ مجرد حق و منفعت ہے مطلقاً ممنوع و ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

وصح بیع حق المرور تبعاً للارض بلا خلاف ومقصوداً وحدہ فی روایۃ وبہ اخذ عامۃ المشائخ قال الشامی وھو الصحیح وعلیہ الفتوی مضمرات، والفرق بینہ وبین حق التعلی حیث لا یجوز ھو ان حق المرور حق یتعلق برقبۃ الارض وھی مال ھو عین فما یتعلق بہ لہ حکم العین اما حق التعلی فمتعلق بالھواء وھو لیس بعین مال (رد المحتار ۴/۱۱۹)

علامہ حاکم شہید "الکافی" میں نقل کیا ہے کہ

قال شیخنا الامام یحکی عن استاذہ انہ کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض ویقول فیہ عرف ظاہر فی دیارنا بنسف فانہم یبیعون الماء (المبسوط للسرخسی ۱۴/۱۳۶)

اس پر علامہ سرخسی نے اعتراض کیا ہے مگر اس لیے نہیں کہ یہ مجرد حق و منفعت ہونے کی بنا پر ناقابل بیع ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے بقول اس میں غرر و جہالت ہے جو شرعاً محظور و ممنوع ہے وہ لکھتے ہیں۔

فقد رأینا ھو کان یفتی بجوازہ ولکن العرف انما یعتبر فیما لا نص بخلافہ والنہی عن بیع الغرر نص بخلاف ھذا العرف فلا یعتبر (بحوالہ مذکور)

علامہ بابرتی کی عبارت اس مسئلہ میں اور زیادہ واضح ہے۔

وانما لم یجز بیع الشرب وحدہ فی ظاہر الروایۃ للجہالۃ لا باعتبار انہ لیس بمال (العنایۃ بہامش فتح القدیر ۶/۲۳۳)

علامہ شامی فرماتے ہیں

ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انہ افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحۃ الرجوع وبالجملۃ فالمسألۃ ظنیۃ والنظائر متشابہۃ وللبحث فیہا مجال۔

بدل خلو

پگڑی کا مسئلہ بالکل نیا تو نہیں لیکن آج جس طرح اس کا عام رواج ہوگیا اور مختلف اسباب و عوامل کی بنا پر ایک ضرورت کی شکل اختیار کرلی ہے ایسا پہلے کبھی نہیں تھا۔

کہ "حق قبضہ" اور "حق انتفاع" دونوں ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔ حق قبضہ حاصل ہونے کی صورت میں ضروری نہیں کہ حق انتفاع بھی حاصل ہو۔ اسی طرح حق انتفاع کے لیے حق قبضہ ضروری نہیں مثال کے طور پر مرتہن کو شئ مرہون پر قبضہ کا حق حاصل ہوتا ہے مگر حق انتفاع اسے حاصل نہیں ہوتا اور باندی کے شوہر کو حق استمتاع حاصل ہوتا ہے مگر حق قبضہ اسے حاصل نہیں ہوتا۔

عام حالات میں اجارہ فقہ حنفی کی رو سے عقد لازم نہیں ہے مگر پگڑی والی خاص صورت میں فقہائے احناف کے اصول پر بھی عقد اجارہ لازم قرار پائے گا۔ کیونکہ باہمی رضامندی سے کرایہ دار کا مستقل حق قبضہ اس مکان سے متعلق ہو چکا ہے اور صاحب مکان اس کا معاوضہ بھی لے چکا ہے۔ فقہائے احناف نے صراحت کی ہے کہ "اگر کوئی کرایہ دار یا کاشتکار ناظر اوقاف کی اجازت سے وقف کی زمین پر کوئی عمارت بنائے یا درخت لگائے یا گہری کھائی والی زمین کو پاٹ کر برابر کرے تو وہ اس زمین پر مستقل قبضہ کا حقدار ہو جاتا ہے اور اسے بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

"فقد صرح علماءنا بان لصاحب الكردار حق القرار وهو ان يحدث المزارع او المستاجر في الارض بناءا او غرسا او كبسا بالتراب باذن الواقف او الناظر فيبقى في يده (رد المحتار ۳/۹۰۴)

اسی طرح اگر صاحب زمین نے کرایہ کے مکان کی تعمیر کے لیے پگڑی کی رقم لی پھر بعد تعمیر وہ مکان کرایہ دار کو دیدیا تو اس صورت میں بھی اجارہ عقد لازم ہوگا اور کرایہ دار کو "حق قبضہ" یا "حق قرار" حاصل ہوگا اور جب تک وہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے، مکان سے اس کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

وقد يقال ان الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلا يخرج عن يده اذا كان يدفع اجر المثل (رد المحتار)

اسی طرح اگر کرایہ دار نے ناظر وقف کی اجازت سے دکان کی مرمت کرائی اور اس کے لوازم کو پورا کیا تو اسے بھی حق قرار حاصل ہوگا اور وہ مکان اس سے خالی نہیں کرایا جائے گا۔

ومثله ما لو كان يرم دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله باذن الناظر (حوالہ مذکور)

اس قسم کی مختلف صورتوں کے متعلق علامہ حموی واضح طور سے فرماتے ہیں۔

وحينئذ فله اخذ الخلو ويورث له وما كونه اجارة لازمة فهذا لا نزاع فيه (حموی علی الاشباہ ۱۲۹)

اسی قیاس پر مروجہ پگڑی کے ساتھ عمل میں آنے والا اجارہ لازم، بدل خلو جائز اور حق خلو متوارث ہوگا۔ کیونکہ جب کرایہ دار نے پگڑی کی رقم کے عوض صاحب مکان سے مستقل حق قبضہ وحق قرار حاصل کر لیا تو اس کی حیثیت صاحب کردار کی سی ہوگئی اور اس طرح گویا پگڑی کی رقم دے کر مکان کی ملکیت میں ایک حد تک وہ بھی شریک ہوگیا اور یہ معاملہ اور مستقل حق قبضہ کا تبادلہ بالمال چونکہ باہمی رضامندی سے ہوا ہے اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں، پگڑی کی رقم کو رشوت نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ یہ حق معاوضہ ہے اور حق کے عوض میں جو مال ہو وہ رشوت نہیں ہے۔

بجامع الاخذ فانها علمت من انه صلح عن حق كما فى نظائره والرشوة لا تكون بحق (رد المحتار ج ۴)

علو یا مکان کے اوپر حق تعمیر کی بیع

فقہائے احناف کے ہاں حق تعلی کی بیع کے جواز کی صراحت نہیں بلکہ عام طور پر اسے ناجائز ہی کہا گیا ہے البتہ علامہ خالد اتاسی نے حق تعلی کو بھی حق مرور وحق شرب کی طرح قابل عوض قرار دیا ہے کیونکہ یہ سب ہی حقوق اصالۃً ثابت ہیں اس لیے اس کا معاوضہ لینا درست ہے لیکن یہ معاوضہ بطریق بیع نہیں بلکہ علی وجہ الفراغ والاسقاط ہوگا۔

اقول وعلى ما ذكروه من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلي وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل تثبت لهم ابتداء بحق شرعي فصاحب حق العلو اذا انهدم علوه قالوا ان له حق اعادته كما كان جبرا عن صاحب السفل فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ والصلح لا على وجه البيع كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها لاسيما اذا كان صاحب العلو فقيرا قد عجز عن اعادة علوه فلو لم يجز ذلك له على الوجه الذى ذكرنا يتضرر (شرح المجلة للاتاسى ۲/۳ بحواله مضمون مولانا محمد تقى عثمانى)

فقہائے احناف نے عام طور پر حق مرور اور حق تعلی میں فرق کیا ہے اور پہلے کو جائز اور دوسرے کو ناجائز لکھا ہے اور وجہ تفریق یہ بتائی ہے۔

والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لا يجوز هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهى مال هو عين فما يتعلق به له حكم العين اما حق التعلي فمتعلق بالهواء وهو ليس

بعین مالی (رد المحتار ۴/۱۱۶)

اسی طرح حق مرور و حق تسییل میں بھی فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔

ووجه الفرق بينه وبين حق المرور على رواية جواز بيعه ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق اما التسييل ان كان على السطح فهو نظير حق التعلي وبيع حق التعلي لا يجوز باتفاق الروايات ومر وجهه وهو انه ليس حقا متعلقا بما هو مال بل بالهواء وان كان على الارض وهو ان يسيل الماء عن ارضه كيلا يفسدها فيمره على ارض لغيره فهو مجهول لجهالة محله الذي ياخذه وتمامه في الفتح (رد المحتار ج۴)

اس تعلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر پانی بہنے کا زمینی راستہ اگر معلوم و متعین ہو تو حق مرور کے قیاس پر حق تسییل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

ومن هنا عرف ان المراد مما مر من بيع مقدار الطريق والمسيل ما لو بيع حق مسيل فيه الماء دون بيع ارض المسيل من نهر ونحوه من غير اعتبار حق التسييل فهو جائز بعد ان يبين حده

لیکن اگر چھت کے اوپر سے پانی گزارنا ہو تو یہ حق تعلی کی نظیر ہے اور حق تعلی ان کے بقول چونکہ محل سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق صرف فضا سے ہے جو اعیان مالیہ کے حکم میں نہیں ہو سکتی اس لیے اس کی بیع ناجائز ہوگی۔ یہاں گویا بنیادی نکتہ یہ ہوا کہ جو حقوق اعیان مالیہ سے متعلق ہوں وہ اعیان کے حکم میں ہو کر قابل بیع قرار دیے جا سکتے ہیں لیکن جو حقوق ایسے نہ ہوں وہ قابل بیع نہ ہوں گے کیونکہ وہ اعیان مالیہ کا درجہ نہیں پا سکتے۔

حق تعلی کے سلسلہ میں یہ ہے احناف کا طرز فکر و استدلال، اور یہ ہیں ان کے اقوال مرویہ۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فقہ کا تعلق ہے تو ان میں سے بیشتر کی رائے یہ ہے کہ مکان کے اوپر تعمیر کرنے کے لیے فضاء کی بیع میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ تعمیر کی نوعیت اور اس کے حدود متعین ہوں۔ حنابلہ و شوافع کے نزدیک تو اس کے جواز میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ مالکیہ کے متعلق البتہ یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ بیع ناجائز ہوگی لیکن مدونہ کبریٰ میں خود امام مالک کے شاگرد ابن القاسم کا اس سلسلہ میں جو ارشاد نقل کیا گیا ہے وہ حق تعلی کی بیع کے جواز کا واضح اعلان و اظہار ہے بلکہ اس میں صراحۃً فضا کی بیع کا ذکر کیا گیا ہے۔

قلت ارأيت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هوائه هل يجوز هذا في

قول مالک قال لا یجوز ھذا عندی ولم اسمع من مالک فیہ شیئاً الا ان یشترط لہ بناء یبنیہ لان یبنی ھذا فوقہ۔ (مدونہ کبریٰ ۱۱/۰۰ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)

جو حضرات حق علو یا فضا کو قابل عوض و معاوضہ سمجھتے اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ زمین و مکان کی فضا بھی زمین کی ملکیت ہے اور اس سے انتفاع و استفادہ کا اسے پورا استحقاق ہے۔ چنانچہ اگر کسی کی مملوکہ زمین کی فضا میں کسی کے درخت کی شاخیں بڑھ کر چلی جائیں تو ضروری ہے کہ صاحب درخت بڑھی ہوئی شاخوں کو کاٹ کر یا دوسری طرف پھیر کر صاحب زمین کی مملوکہ فضا کو خالی کر دے، کیوں؟

لان الھواء ملک لصاحب القرار فوجب ازالۃ ما یشغلہ من ملک غیرہ کالقرار (المغنی ۴/۵۳)

والھواء کالقرار فی کونہ مملوکا لصاحبہ فجاز الصلح علی ما فیہ کالذی فی القرار (ایضاً ۵۳)

فضا کی بیع ہی کے سلسلہ میں ایک شبہ کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں۔

ولنا انہ یبنی فیہ باذنہم فجاز کما لو اذنوا لہ بغیر عوض ولانہم ملک لھم فجاز لھم اخذ عوضہ کالقرار (ایضاً ۵۵۳)

کشاف القناع میں علویت کی بیع کے جواز کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے۔

وانما صح لانہ ملک للبائع فکان لہ الاعتیاض عنہ ۳/۲۹۱ (بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی)

موجودہ حالات میں جبکہ

"فضا یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لیے زمین کے مالک کا گراونڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری، تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے، بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبات شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جا رہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی ملکیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانات حاوی ہے، جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہیں یا نچلی منزل کے بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ، اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لیے "کم خرچ بالانشیں" کا مصداق یہ طریقہ کار رہائش دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے" (عبارت سوالنامہ)

یہی دوسری رائے زیادہ قابل ترجیح ہے اور اس کی معقول بنیاد بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس کی زمین ہے وہ اس کی فضا کا بھی مالک ہے اور اس سے انتفاع کا اس کو مکمل حق حاصل ہے وہ اپنی زمین میں جتنی اونچائی تک چاہے اور جتنی منزلیں بھی چاہے بنواسکتا ہے' یہ حق اصالۃً ثابت و مستقر ہے اور قابل انتفاع بھی ہے کہ جس طرح آدمی خود اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرسکتا ہے ایسے ہی یہ حق دوسروں کو بھی منتقل کرسکتا ہے' پھر حاجت و ضرورت اور عرف و تعامل کا بھی تقاضہ ہے اس لیے مناسب یہی ہے کہ توسع سے کام لے کر حق تعلی کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ عدم جواز کی صرف یہ بنیاد کچھ زیادہ معقول نہیں کہ وہ عین سے متعلق نہیں بلکہ صرف فضا سے متعلق ہے کیونکہ حق تعلی فضا سے متعلق سہی مگر خود فضا تو عین ارض ہی سے متعلق ہے اسطرح حق تعلی کا تعلق بھی گویا عین ارض ہی سے ہوا اس لیے اسے بھی ضمناً عین کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے۔

البتہ آج بڑے شہروں میں علو یا فضا کی بیع کا جو عام رواج ہو چلا ہے شاید یہ پہلے نہیں تھا۔ پہلے مسئلہ کی سادہ سی صورت یہی رہی ہوگی کہ ایک آدمی اپنے مکان کی چھت پر دوسرے شخص کو کچھ معاوضہ لے کر مکان بنانے کی اجازت دیدے۔ کثیر منزلہ عمارتیں بنانا اور ہر ایک منزل یا اس کی متعینہ فضا ایک الگ شخص کے ہاتھ فروخت کرنا شاید موجودہ عہد کی پیداوار ہے جو بڑے شہروں میں آبادی کی کثرت' جگہ کی قلت اور رہائش کی دشواری و تنگی کے باعث رواج پذیر ہوا ہے۔

اس میں ایک دشواری اور پیچیدگی یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنے مکان کے اوپر پانچ منزلوں کے لیے دس دس فٹ بلندی کی فضا کو مختلف اشخاص کے ہاتھ فروخت کیا تو ظاہر ہے کہ ہر اوپر والے کی منزل نیچے والے کی چھت کے اوپر ہی تعمیر ہوگی' یہ دوسرے کے ملک میں تصرف ہے جو شرعاً بلا اس کی مرضی کے درست نہیں۔

یہ ایک طرح کا ضرر ہے لیکن موجودہ حالات میں یہ ایسا قابل لحاظ ضرر نہیں جس کی بناء پر ضرورت و مصلحت عامہ کو نظرانداز کردیا جائے یہ ایسی چیز ہے جو ہر ایک خریدار کی ضرورت و مجبوری ہے اگر اوپر والے کا مکان نیچے والے کی چھت پر ہے تو اس کا مکان بھی کسی اور کی چھت پر ہوگا' پھر ہر شخص برضا و رغبت اسے قبول کرتا ہے اس لیے مصالح عامہ کے پیش نظر اسے گوارہ کرلیا جائے گا اور باہمی مصالحت سے طے پانے والے اس معاملے کو درست

قرار دیا جائے گا۔

عن ابی هريرة رضی الله ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال الصلح بين المسلمين جائز الا صلحا حرم حلالا او احل حراما اخرجه الترمذی وقال حديث حسن صحيح (المغنی ۴؍۲)

نیز اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبه على جداره متفق عليه (المغنی ۴؍۵۵۵)

اسی وجہ سے بعض فقہاء صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ

ان دعت الحاجة الى وضعه على حائط جاره والحائط المشترك بحيث لا يمكنه التسقيف بدونه فانه يجوز له وضعه بغير اذن الشريك (المغنی ۴؍۵۵۵)

ولنا الخبر (ای المذکور) لانه انتفاع بحائط جاره على وجه لا يضر به فاشبه الاستناد اليه والاستظلال (حواله مذكور)

غرضیکہ حق علو کی بیع میں نہ کسی نص شرعی کی مخالفت ہے نہ کسی مصلحت شرعی کا ضیاع اس لیے ضرورت وحاجت اور عرف وتعامل کے پیش نظر اسے جائز قرار دینے میں کوئی حرج نہیں۔

حق اسبقیت :-

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص غیر مملوکہ بیکار وخراب پڑی ہوئی زمین کو زندہ کرے اور اپنی محنت سے اسے قابل کاشت بنائے تو وہ زمین اس کی ہو جائے گی۔

عن عائشة رضی الله عنها ان النبی صلی الله عليه وسلم قال من عمر ارضا ليست لاحد فهو احق (بخاری، جامع الاصول ۱؍۳۴۲) عن عروة بن الزبيرؓ ان رسول صلی اللهُ عليه وسلم قال من احيا ارضا ميتة فهی له وليس لعرق ظالم حق (ترمذی، ابوداؤد، موطا امام مالك جامع الاصول ۱؍۳۴۸) عن سمرة بن جندب ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال من احاط حائطا فی موات فهو له (ابوداؤد، جامع الاصول ۱؍۳۴۹) عن سعيد بن زيد ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال من احيا ارضا قد عجز صاحبها عنها وتركها بمهلكة فهی له (اخرجه رزين، جامع الاصول ۱؍۳۵۱)

ان احادیث سے یہ اہم اصول مستنبط ہوتا ہے کہ جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور ان پر کسی کی ملکیت نہیں۔ ایسی چیزوں پر اگر کوئی شخص مکمل قبضہ کرلے اور اسے کارآمد

بنائے تو وہ شئ گویا اس کی ملک ہو جاتی ہے اور اس سے انتفاع و استفادہ کا وہ مکمل حقدار بن جاتا ہے' اور وہ چاہے تو اسے فروخت بھی کر سکتا ہے' چنانچہ اگر کوئی شخص دریا کا پانی اپنے برتن میں محفوظ کرلے' یا اس کی مچھلی' یا فضا میں آزاد اڑنے والی چڑیا یا جنگلی شکار کو پکڑ کر اس پر قبضہ کرلے تو یہ چیزیں اس کی ملک ہو جاتی ہیں اور انھیں وہ بیچ بھی سکتا ہے۔ البتہ یہ چیزیں چونکہ اصلاً مباحات عامہ کے قبیل کی ہیں اگر انھیں مذکورہ صورتوں میں کوئی شخص چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ حدود میں معمولی قسم کے شبہ کا بھی فائدہ مجرم کو ملتا ہے۔ پانی کے اقسام کے ذیل میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

الرابع الماء المحرز فی الاوانی وانه صار مملوکا له بالاحراز وانقطع حق غیره عنه کما فی الصید الماخوذ الا انه بقیت فیه شبهة الشرکة نظرا الی الدلیل وهو ما روینا حتی لو سرقه انسان فی موضع لغیر وجوده وهو یساوی نصابا لم یقطع یده (هدایه ۴/۴۷۰)

احیاء موات کی صورت میں بھی آدمی اس زمین کا مالک ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ پہلے سے کسی کی ملک میں نہ ہو۔ احیاء موات کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں اس کی تشریح حضرات فقہاء کرام یوں فرماتے ہیں۔

واحیاء الارض ان یحوزها بحائط او یجری لها ماء ... وقیل احیاء الارض ما عد احیاء وهو عمارتها بما تتهیا به لما یراد منها من زرع او بناء (المقنع ۲/۲۸۹)

لیکن اگر کوئی ارض موات کی صرف حد بندی کر دے اور اسے کار آمد نہ بنائے تو یہ شخص اس زمین کا ابھی مالک نہ ہو گا مگر اس زمین پر اس کا حق زیادہ ہے اور اس کے اس حق میں کسی اور کو مداخلت کا حق حاصل نہیں۔

ومن تحجر مواتا لم یملکه وهو احق به ووارثه بعده (حواله مذکور) وان تحجر مواتا وهو ان یشرع فی احیائه مثل ان ادار حول الارض ترابا او احجارا او حاطها بحائط لم یملکها بذلك لان الملك بالاحیاء ولیس هذا احیاء لکن یصیر احق الناس به (المغنی ۵/۵۹۹)

لان التحجیر لیس باحیاء لیملکها به لان الاحیاء العمارة ... فبقی غیر مملوك کما کان (هدایه ۴/۴۲۹)

صرف تحجیر موات کی صورت میں آدمی رقبہ ارض کا مالک نہیں ہوتا لیکن اس کا حق اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من سبق الی ما لم یسبق الیه مسلم فهو احق به (ابوداؤد' المغنی ۵ ۵۹۹)

سبقت ید کی وجہ سے جو حق حاصل ہوتا ہے کیا اس کی بیع کی جاسکتی ہے اس سلسلہ میں فقہائے احناف کی کوئی تصریح نہیں مل سکی۔ البتہ ابن قدامہ فرماتے ہیں۔

لیس لہ بیعہ وقیل لہ ذالك (المقنع ۲/۲۹۰) فان باعہ لم یصح بیعہ لانہ لم یملكہ فلم یملك بیعہ كحق الشفعۃ قبل الاخذ بہ وكمن سبق الی معدن او مباح قبل اخذہ قال ابوالخطاب ویحتمل جواز بیعہ لانہ لہ (المغنی ۵/۵۹۹)

تحجر موات کو چونکہ مکمل قبضہ نہیں مانا گیا اس لیے اس کے متعلق اختلاف پیدا ہوا ورنہ جس مباح چیز پر آدمی مکمل قبضہ کرلے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے اور اس کی بیع وہ کرسکتا ہے۔

کمپنیوں کے اسماء و علائم

آجکل مختلف مصنوعات تیار کرنے والی کمپنیاں جو اپنے نام اور ٹریڈ مارک رجسٹرڈ کراتی ہیں اور ان کا حق و مفاد ان سے متعلق و وابستہ ہوجاتا ہے وہ سبق ید الی المباح کے ذیل میں آنا چاہیئے۔ ہمارے متعدد علماء نے اسے مسئلہ نزول عن الوظائف کے قیاس پر قابل عوض قرار دیا اور بطریق صلح اسقاط حق کا معاوضہ جائز قرار دیا۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں۔

"اور کارخانہ کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصالۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لیے اور دونوں بالفعل امور اضافیہ میں سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے پس اس بناء پر اس کے عوض دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے گو لینے والے کے لیے خلاف تقوی ہے مگر ضرورت میں اس کی بھی گنجائش ہوجائے گی۔ (حوادث الفتاوی ۲/۱۰۱)

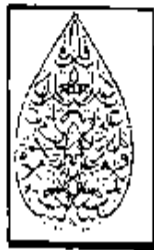
کمپنیوں کے نام اور تجارتی نشانات ظاہر ہے کہ کوئی مادی شئی نہیں بلکہ اس کی اہمیت وافادیت جو کچھ ہے وہ صرف معنوی اور اعتباری ہے بذات خود ان اسماء و علائم کی کوئی حیثیت اور کوئی قیمت نہیں کوئی بھی شخص اپنی کمپنی کا جو چاہے نام رکھ سکتا ہے، اور جو تجارتی نشان چاہے متعین کرسکتا ہے، مگر جب ایک شخص نے ایک خاص نام و نشان اپنے لیے متعین کرلیا اور اپنی محنت وجدوجہد سے اس نام و نشان کے ذریعہ اس نے اپنی خاص شناخت اور ساکھ بنائی تو اب اس شخص کا مفاد اس سے وابستہ ہوگیا ہے۔ اب اگر کوئی دوسرا شخص وہی نام یا نشان اختیار کرے تو اس میں ایک تو پہلے

شخص کا ضرر و نقصان ہے، اور اس میں عام خریداروں کے ساتھ بھی ایک فریب و خداع ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

بہرحال یہ دونوں چیزیں خالص معنوی ہونے کے باوجود عام عرف میں بھی مال متقوم سمجھی جاتی ہیں اور رجسٹرڈ کرا دینے کے بعد بھی قانونی تحفظ بھی فراہم ہو جاتا ہے اور ان کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں اس لیے عوض دے کر ان کی بیع و شرا جائز ہوگی بشرطیکہ عام صارفین کو دھوکے اور اندھیرے میں نہ رکھا جائے اور صاف صاف یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب مصنوعات اسی نام و نشان کے ساتھ دوسرا شخص تیار کر رہا ہے، اور مصنوعات بھی سابقہ معیار پر رکھنے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔

المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم والتقوم يثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً (رد المحتار ٣/٤)

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب

س ——————— ابو علی خان حنیفی

محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ — آپ کا گرامی نامہ مشتمل بر سوالات عدیدہ مجھے ایسے وقت وصول ہوا جب کہ میں گوناگوں ذمہ داریوں کی الجھنوں میں بہت بری طرح پھنسا ہوا ہوں، تاہم انتہائی کوشش کے بعد فرصت کے ان میسر لمحات میں اپنے ان ناقص خیالات کو آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعی کر رہا ہوں۔ اگر فقہ حنفی کی تعریف بیع میں کوئی ترمیم منظور نہ ہو تو پھر کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بیع اور معاوضہ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے! اس طرح کہ ہر بیع تو معاوضہ ہے مگر ہر معاوضہ بیع نہیں ہے۔ پس اس لیے منافع کا مبادلہ معاوضہ کی قبیل سے ہے بیع کی قسم سے نہیں ہے۔

(۱)

بیع کی تعریف میں مال کی شرط

بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری ہے یا اس سے ہر وہ شے مراد ہے جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو، چاہے وہ چیزیں مادی ہوں یا نہ ہوں، کیا وہ خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہیں؟

جواب:۔ بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے۔ اس لیے ہر وہ چیز جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو چاہے وہ چیز مادی ہو یا نہ ہو خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ان اللہ اشتریٰ من المؤمنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ (توبہ: ۱۱۱) اس میں انفس غیر مادی اور اموال مادی چیزیں ہیں۔ اس آیت کے آخری حصہ میں فرمایا: فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم بہ ای اظھروا السرور بھذا البیع فقد ربحتم فیہ ربحا لم یربحہ احد من الناس الا من فعل مثل فعلکم۔ اس آیت میں خرید و فروخت

کو بیع کا لفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہاں اشتراء اور بیع کے الفاظ حقیقی معنی میں مستعمل ہیں۔ یہاں حقیقی معنیٰ متعذر یا مجبور نہیں ہے کہ مجازی معنی مراد لے سکیں۔

اسی طرح ولبئس ما شروا به انفسهم (بقرۃ : ۱۰۲) دوسری آیت ہے۔ اگر انفس کے مادی یا غیر مادی ہونے میں شبہ ہو تو اس آیت پر غور کیا جائے : یشترون الحیوٰۃ الدنیا بالاخرۃ (نساء : ۷۴) اس سے زیادہ واضح یہ آیات بھی ہیں : اولٰئک الذین اشتروا الضلالۃ بالهدیٰ (بقرۃ : ۱۶) ان الذین اشتروا الکفر بالایمان (آل عمران: ۱۷۷) اشتروا بآیات اللّٰه ثمنا قلیلا (توبہ : ۹) ومن الناس من یشتری لهو الحدیث (لقمان: ۶) اس جیسی اور کئی آیتیں ہیں جن میں اشتراء و بیع کے الفاظ حقیقی معنی میں مستعمل ہیں۔

(۲)

مال کی قید

اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جا سکتا ہے ؟

جواب :- اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ قرآن پاک کی متعدد آیتوں اور متعدد حدیثوں میں مادی اعیان مراد لیے گئے ہیں۔ کہیں بھی "مال" کے لفظ سے حقوق و منافع کا معنی مراد نہیں لیا گیا۔ وآتی المال علیٰ حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین (بقرۃ : ۱۷۷) ولا تقربوا مال الیتیم (الانعام : ۱۵۲) المال والبنون زینۃ الحیوٰۃ الدنیا (کہف : ۴۶) یحسب ان ماله اخلده (همزۃ : ۳) وفی اموالهم حق للسائل والمحروم۔

حدیث شریف میں آتا ہے :" نهیٰ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عن اضاعۃ المال " ایک اعرابی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا :" هلك المال وتقطعت السبل" ایک اور روایت میں نیک عورت کے متعلق یہ الفاظ مذکور ہیں :" لا تخالفه فی نفسها ولا مالها " ایک اور حدیث میں غلام کے متعلق یہ الفاظ ہیں :" من اعتق وله مال " ایک اور روایت میں ہے " بعث مالا بالوادی " بعض صحابہ کے متعلق جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں دن رات نہیں رہ سکتے تھے یہ الفاظ مروی ہیں :" یشغلهم القیام علی اموالهم"

ایک روایت میں حلال مال کے متعلق یہ کہا گیا ہے " نعم المال الصالح للرجل الصالح "

(۳)

مال کی حقیقت

کیا مال کی حقیقت شرع اور لغت نے متعین کر دی ہے یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے؟

جواب :۔ مال "مول" سے اور بعض کے نزدیک میل سے ماخوذ ہے جس کے معنی بصلہ "الی" کسی کی طرف بڑھنا اور جھکنا اور بصلہ "عن" کسی کو چھوڑنا اور اس سے ہٹنا کے ہیں۔ لیکن شریعت کی اصطلاح میں مال وہ چیز ہے جس کا قابل احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جائے "المال والبنون زینة الحیوٰة الدنیا" اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو "الذی جمع مالا وعدده" اور ضرورت کے وقت وہ استعمال اور استفادہ کے قابل ہو " ما اغنیٰ عنه ماله وما کسب "

پس مال سے شریعت کی یہ مراد منقولات شرعیہ کے قبیل سے ہے۔ ہر عہد میں جو چیز بھی مذکورہ بالا خصائص کی حامل ہوگی وہ مال کہلائے گی۔ مثلاً کسی زمانہ میں ریت اور مٹی استعمال واستفادہ کے قابل نہیں تھی اس لیے وہ اس زمانہ میں مال بھی نہیں کہلاتی تھی مگر آج وہ استعمال واستفادہ کے قابل ہے اس لیے وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔

کئی منزلہ فلاٹس بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں کیونکہ ان کا قابل احساس وجود خارجی پایا جاتا ہے۔ ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو چیز بھی وجود میں آتی ہے وہ بھی مادی ہے لہذا وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔ لیکن صلاحیتوں کے متعلق یہ سوال کہ کیا وہ بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں؟ تو یہ سوال درحقیقت صلاحیتوں اور ان سے وجود میں آنے والی چیزوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو سراسر مغالطہ ہے۔

(۴)

قابل ذخیرہ کی شرط

(الف) مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہیے۔ کیا یہ شرط ضروری ہے؟

(ب) اور کیا ذخیرہ کرنے کی وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے ؟

جواب :۔ مال کی تعریف میں یہ شرط کہ اس کو قابلِ ذخیرہ ہونا چاہیے ضروری ہے کیونکہ مال پر زکوٰۃ اسی وقت فرض ہوتی ہے جب کہ وہ ایک سال کے بعد بقدر نصاب ہوتا ہے اور وہ بقدر نصاب اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ علاوہ اس کے قرآن پاک میں ایک جگہ ارشاد ہے " الذی جمع مالا و عددہ " ایک روایت میں آتا ہے " کلوا وادخروا " اب قربانی کا گوشت کھاؤ اور اس کو ذخیرہ کرو۔ اصحاب ماثہ کو یہ حکم ہوا تھا کہ " ان لا یدخروا فادخروا " یعنی یہ کہ وہ ذخیرہ نہ کریں لیکن انھوں نے ذخیرہ کیا۔ بخاری کی ایک روایت میں ہے " لا تؤخذ کرائم اموال الناس فی الصدقۃ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ " کرائم اموال الناس " ذخیرہ کی صورت میں ہوتے ہیں۔

(ب) ذخیرہ کرنے کی صورت مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے۔ ان تمام صورتوں کا حکم " الاصل فی الاشیاء الاباحۃ " کے تحت ہوگا۔ گر ایجاد، فارمولا اور ٹریڈ مارک کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرا لیے جائیں تو اس کو شخصی حقوق میں سے حقِ ملک کا تحفظ کہا جائے گا ذخیرہ کرنا نہیں کہا جائے گا کیونکہ ان چیزوں کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں نہیں پایا جاتا۔

(۵)

بیع کی حقیقت

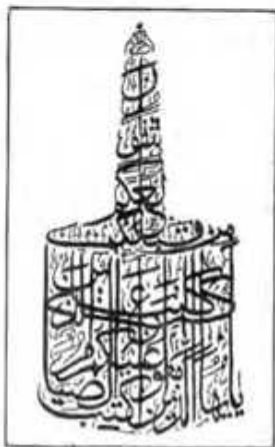
بیع کی حقیقت یہ ہے کہ اعیان و منافع کا مبادلہ دوسرے اعیان و منافع کے عوض ایک مجلس کے ایجاب و قبول کے ساتھ یا ایسے ماضی و حال کے یکساں الفاظ کے ساتھ جو مالک کرنے یا مالک ہونے پر دلالت کرتے ہوں عمل میں آئے۔

(۶)

مال کی حقیقت

مال وہ چیز ہے جس کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جاتا ہو۔ اس پر ملکیت قائم ہو سکتی ہو اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو۔

حقوق کی قسمیں

حقوق کی کئی قسمیں ہیں : حق زوجیت ، حق ولایت ، حق اولاد و اقرباء و مساکین ، حق خلافت و وراثت ، حق تصرفات یعنی جائز افعال کرنے کا حق ، حق بر بنائے معاہدات اور حق ملک وغیرہ ۔ یہ اہم اور ابتدائی شخصی حقوق ہیں ۔ ان میں سے اُن حقوق کی بیع و تنازل جائز ہے جو ملکیت سے تعلق رکھتے ہیں ۔ واللہ اعلم و علمہ اتم ۔

بیع حقوق

سوالات کے جوابات

از ——— جناب شمس پیرزادہ بمبئی

① بیع کی حقیقت کیا ہے؟ بیع کی حقیقت مبادلہ ہے خواہ وہ اعیان کا مبادلہ ہو یا منافع کا۔ اگرچہ بیع کی معروف شکل مال کے مبادلہ کی رہی ہے اس لئے فقہاء اس کی تعریف "مبادلة المال بالمال تمليكا وتملكا" (المغنی ص ۳/۵۶۰) کرتے رہے ہیں۔

لیکن اب عرف نے موجودہ تمدنی تقاضوں کے تحت بیع کے مفہوم میں وسعت پیدا کردی ہے چنانچہ منفعت کی قیمت وصول کرنے کو بھی بیع ہی سمجھا جاتا ہے جس کو چارجس CHARGES اور فیس FEES سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بجلی جس کو ذخیرہ کر کے رکھا نہیں جا سکتا اور نہ وہ دکھائی دینے والی چیز ہے۔ اس کی حیثیت محض منفعت کی ہے جس پر فی یونٹ کے حساب سے چارجس ادا کرنے پڑتے ہیں۔ گویا الکٹرک کمپنی صارفین کو بجلی جو محض منفعت ہے فروخت کرتی ہے اور وہ اس کے عوض مال ادا کرتے ہیں۔ اسی طرح فلم دیکھنا محض منفعت ہے لیکن فلم دیکھنے کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ سرکاری انتظام کے تحت نشر کئے جانے والے پروگراموں کو ریڈیو پر سن لینے یا ٹی وی پر دیکھ لینے کی فیس حکومت کو ادا کرنا پڑتی ہے۔ —— یہ سب منفعتیں ہیں جن کی قیمت ادا کی جاتی ہے اور عرفاً اس معاملہ کو مبیع سمجھا جاتا ہے اور جہاں تک شرعی پہلو کا تعلق ہے معاملات میں اصل اباحت ہے اور عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ الا یہ کہ کوئی بات کسی شرعی حکم یا عدل و قسط کے خلاف ہو۔

② مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کا اطلاق آج بھی عرفاً ان ہی چیزوں پر ہوتا ہے جن کو ذخیرہ کر کے رکھا جا سکتا ہو اور جن پر قبضہ کیا جا سکتا ہو۔ خالص منافع کو اگرچہ مال نہیں کہا جاتا لیکن اب کتنے ہی منافع ایسے ہیں جو مالیت رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ مال کی حقیقت میں شامل ہیں۔

③ قابلِ ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے

عرف کے لحاظ سے کسی مادی چیز ہی کو قابلِ ادخار کہا جا سکتا ہے کیونکہ ایسی چیزوں کو جمع کر کے اور محفوظ کر کے رکھا جا سکتا ہے۔

④ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

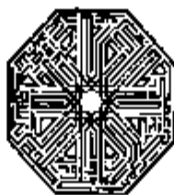
ہر قسم کے حقوق کی بیع تو جائز نہیں ہو سکتی البتہ بعض وہ حقوق جنہوں نے واقعی اپنے اندر مالیت پیدا کر لی ہے اور جن کی فروخت عدل و قسط کے خلاف نہیں ہے ان کی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً ٹریڈ مارک، دوکان اور کمپنیوں کے گڈول (GOOD WILL) اپنے مکان کی چھت پر منزل تعمیر کرنے کا حق وغیرہ۔ رہا حق تصنیف تو وہ مصنف کے لئے اپنی ذہنی صلاحیتوں کو لگانے کی بنا پر جائز تو ضرور ہے مگر استحصال کی حد تک نہیں۔ پھر اگر کتاب علمی ضرورت کی ہے اور حق تصنیف اس کی اشاعت میں رکاوٹ بن رہا ہو تو رفع حرج کے لئے معروف طریقہ پر اس کی اشاعت کا انتظام کرنے کی اجازت لوگوں کو ہونی چاہئے اور اگر کتاب دینی اور اصلاحی نوعیت کی ہے تو تصنیف کے حق سے زیادہ تبیین کی ذمہ داری مصنف پر عائد ہوتی ہے۔ اس کے لئے نہ شہادتِ حق کا کتمان جائز ہے اور نہ علم دین کے پھیلاؤ اور اصلاح کے لئے مفید ہونے والی چیزوں میں رکاوٹ (مناع للخیر) بننا۔ اگر ایک ملک کی مطبوعات کی درآمد دوسرے ملک میں نہ ہو سکتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ لوگ اپنے طور پر ایسے ملک میں اس کی طباعت و اشاعت کا مناسب انتظام کر لیں۔

⑤ حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں؟

وظائف کے نزول پر معاوضہ لینا صحیح نہیں کیونکہ اس کی حیثیت فریقین کے درمیان معاہدہ کی ہوتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں کہ انہوں نے خلافت کے منصب سے نزول کا معاوضہ امیر معاویہؓ سے لیا تھا۔ واقعہ کی

یہ توجیہ بہت ہی غلط ہے کیونکہ خلافت کا منصب ذاتی منفعت کے لئے نہیں ہوتا کہ اس سے دستبرداری پر معاوضہ وصول کر لیا جائے۔

اسی طرح خلع کی مثال بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ نہیں ہے بلکہ مہر کو واپس کر دینے کی حد تک مصالحت کی ایک شکل ہے۔ اگر اس کو حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ قرار دیا جائے تو یہ بھی سوال پیدا ہوگا کہ شوہر کس کے حق میں حق زوجیت دستبردار ہو رہا ہے جبکہ یہ ضروری نہیں کہ عورت خلع کے بعد لازماً دوسرے سے شادی کر لے۔

دیت کو بھی قصاص کا معاوضہ قرار دینا درست نہیں بلکہ یہ مقتول کے ورثاء کے زخم کو مندمل کرنے اور ان کے نقصان کی تلافی کی ایک شکل ہے جو شریعت نے تجویز کی ہے۔

بیع کی تعریف

از ——————— مفتی محمد نذیر صاحب بامرہ

بیع کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم وہی ہے جو اہل لغت واہل لسان نے سمجھا شریعت میں بھی وہی مفہوم مراد ہے اور فقہاء نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ جس کی حقیقت مختصر الفاظ میں "مبادلۃ المال بالمال" ہے۔

"لان لفظ البیع موضوع لمعنی معقول فی اللغۃ وھو تملیک المال بالمال بایجاب وقبول عن تراض منھما وھذا ھو حقیقۃ البیع فی مفہوم اللسان[1]"۔

"واما مفہوم البیع لغۃ وشرعا فقال فخر الاسلام البیع لغۃ مبادلۃ المال بالمال۔ وکذا فی الشرع لکن زید فیہ قید التراضی[2]"۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے۔ غیر مال یعنی محض منافع محل بیع نہیں بن سکتے کیونکہ وہ مال نہیں۔

مسالک ومذاہب احناف کے یہاں تو اس کی صاف تصریح تو موجود ہی ہے کہ بیع کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے اور منافع چونکہ مال نہیں ہوتے اس لئے ان کی بیع درست نہیں[3]۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص ص۴۲۶ ج۱ [2] مرقاۃ ص۲۸۴ ج۶

[3] رد المحتار ص۳ ج۴ وشرح التوضیح علی التلویح ص۱۱

مالکیہ کے یہاں بھی طرفین میں مالیت شرط ہے اور منافع کو محل بیع نہیں بنایا جا سکتا [1]

"فھو عقد معاوضۃ علی غیر منافع ولا متعۃ لذۃ" [2]

حنابلہ اور شافعیہ بھی بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" سے فرماتے ہیں یعنی بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت ان کے نزدیک بھی شرط ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ اعیان کی بیع تو درست ہونا چاہئے لیکن منافع کی بیع درست نہیں ہونا چاہئے چنانچہ منافع مقررہ (غیر مؤبدہ) کے عدم جواز کی تصریح ان کے یہاں بھی موجود ہے۔ اگر منافع محضہ مال ہوتے تو غیر مؤبد منافع کی بیع بھی ان کے نزدیک درست ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے

البتہ منافع کی بیع اگر علی سبیل التابید ہو تو وہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر محل بیع ہو جاتے ہیں۔ ورنہ اصل ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ مال کا تقابل مال کے ساتھ شرط ہے۔ گویا حنابلہ و شافعیہ منافع کو اگرچہ مال نہیں کہتے لیکن جب منافع کا معاملہ علی سبیل التابید ہو تو وہ (منافع مؤبدہ) اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں۔

الحنابلہ:۔ "البیع مبادلۃ المال بالمال تملیکاً وتملکاً" [3]

"قالوا معنی البیع فی الشرع مبادلۃ مال بمال او مبادلۃ منفعۃ مباحۃ بمنفعۃ علی التابید۔ فقولہ مبادلۃ مال بمال عقد صاحب عوض من الجانبین، وقولہ علی التابید ــــ یخرج بہ الاجارۃ" [4]

الشافعیہ:۔ "واما حقیقۃ البیع فی اللغۃ فھو مقابلۃ المال بالمال، وفی الشرع مقابلۃ المال بمال أو نحوہ تملیکاً" [5]

---

[1] دسوقی جلد ۳ ص۳   [2] الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۲ ص۱۵۱

[3] المغنی جلد ۳ ص۵۶۰   [4] الغایۃ القصویٰ ص۴۵۴ الفقہ علی المذاہب ص۱۵۱

[5] شرح مہذب للنووی جلد ۹ ص۱۴۹

قالوا:- البیع فی الشرع مقابلة مال بمال علی وجه مخصوص — قوله علی وجه مخصوص الغرض منه امران - الاول ان یکون ذلک العقد مفیداً لملک العین او لملک المنفعة علی التابید کحق المرور وبذلک تخرج الاجارة لانہا تملیک منفعة مقدرة بمدة عوض۔[1]

لیکن فقہاء احناف منافع موبدہ کو بھی اعیان (مال) کے قائم مقام نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک منافع موبدہ کی بیع بھی درست نہیں۔ کیونکہ مال تو اس کو کہتے ہیں جو از قبیل اعیان ہو نہ کہ وہ جو از قبیل اعراض ہو اور منافع (گو منافع موبد ہوں) اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں اس لئے اس کو محل بیع بنا نادرست نہیں۔

"لان المنفعة عرض والعرض غیر باق و غیر الباقی غیر محرز[2] — والتحقیق ان المنفعة ملک لا مال[3]۔"

مال کی حقیقت اور قابلِ ادخار ہونے کا مفہوم

مال کی تعریف ہر زمانہ کے عرف واہل حرفہ نے خود متعین کر لی ہے یعنی یہ کہ وہ اشیاء جن کی بناء پر آدمی عرف میں مال والا سمجھا جاتا ہو اور جس کو لوگ مال کہتے اور سمجھتے ہوں، تاجروں کے نزدیک جس کی قدر و قیمت ہو، اور عرف و رواج میں وہ قابل فروخت ہو، ایسی اشیاء ہر زمانہ میں مال اور ذریعہ تمول سمجھی جاتی ہیں۔ علامہ کاسانیؒ بعض اشیاء کے مال میں داخل نہ ہونے کی جو دلیل اور اس کا معیار ذکر فرماتے ہیں وہ قابل غور ہے۔

"والدلیل علیہ ان الناس لا یعدونہ مالاً ولا یباع فی سوق

---

[1] الفقہ علی المذاہب ص۱۶۵ [2] شرح التوضیح ۱۵۱

[3] شرح التوضیح ورد المحتار ص۳

من الاسواق دل انہ لیس بمال فلا یجوز بیعہ"[1]

صاحب بدائع کی تصریح کے مطابق کسی شئی کے مال ہونے نہ ہونے کا معیار وہی ہے جو ما قبل میں مذکور ہوا یعنی یہ کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہوں۔

البتہ اس مال کی خاصیت اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جو شئی مال و ذریعہ تمول ہوتی ہے وہ ایسی شئی ہوتی ہے جس پر قبضہ ممکن ہو، جو ضبط و حفاظت اور ذخیرہ بنانے کے قابل ہو، جس کی قدر و قیمت ہو، جس کو لوگ ذریعہ تمول سمجھتے ہوں اور جو وقت پر کام آسکے اور اس وجہ سے وہ طبائع کو مرغوب ہو۔

ہر زمانہ میں مال جس شکل میں بھی ہوگا اس میں یہ مذکورہ خواص و اوصاف ضرور پائے جائیں گے اسی وجہ سے فقہاء کرام نے مختلف انداز میں مال کی تعریف میں انھیں اوصاف و خواص کا ذکر فرمایا ہے۔

"المراد بالمال ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ"[2]

"والمکن احرازہ والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار"[3]

"المال ما یمکن احرازہ"[4]

"ای ما من شانہ ان ترغب الیہ النفس وھو المال"[5]

"لا یقع اسم مال الا علی مالہ قیمۃ"[6]

"المال ھو کل عین ذات قیمۃ مادیۃ بین الناس"[7]

"المراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والابتذال"[8]

دراصل فقہاء کرام کی بیان کردہ مال کی تعریف میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں حاصل سب کا ایک ہی ہے وہ یہ کہ مال وہ شئی کہلاتی ہے جو ذریعہ تمول ہو اور جس کی بنا پر آدمی عرفاً مالدار سمجھا جاتا ہو۔ فقہاء کرام نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ دراصل مال کی علامت، اس کی شان اور اس کے خواص و اوصاف ذکر فرمائے ہیں اور انہیں

---

[1] بدائع الصنائع ص[illegible] [2] شامی ص[illegible] [3] بحر ص[illegible] [4] فتح القدیر ص[illegible]
[5] شامی ص[illegible] بدائع ص[illegible] [6] الاشباہ للسیوطی ص[illegible]
[7] الفقہ الاسلامی وادلتہ ص[illegible] [8] الدر المنتقی ص[illegible]

خواص وعلامات کے ذریعہ مال کی تعریف فرمادی۔ اور کسی شئی کی حقیقت کے پائے جانے میں زمانہ وعرف کے حالات کے لحاظ سے علامات میں تغیر وتبدل اور تخلف ممکن ہے۔

اعراض ومعنویات بھی مال ہیں

پہلے زمانہ میں مال وہی اشیاء ہوا کرتی تھیں جن کا تعلق اعیان ومادیات سے ہوا کرتا تھا۔ کیونکہ انہیں اشیاء کو قبضہ کے بعد ذخیرہ بنا کر کام میں لانا ممکن ہوتا تھا اس واسطے اس عہد کے فقہاء نے اعیان کو تو مال میں شمار کیا اور اعراض ومعنویات کو مال سے خارج فرمادیا۔

اور وجہ اس کی صرف یہ تھی کہ اعیان کا تو احراز وادخار (یعنی قبضہ وحفاظت وذخیرہ اندوزی) ممکن تھا۔ اعراض ومعنویات کا ممکن نہ تھا۔ اعیان تو باقی رہنے والے اور اعراض غیر باقی غیر محفوظ رہنے والے تھے۔ اس لئے فقہاء نے اعراض ومعنویات کو مال میں شامل نہ فرمایا بلکہ مال کو اعیان کے ساتھ مخصوص فرمادیا۔

"لان المنفعة عرض والعرض غیرباق، وغیر الباقی غیرمحرز، لان الاحراز هو الصیانة والادخار لوقت الحاجة فیتوقف على البقاء لامحالة، ومالیس بمحرز لیس بمتقوم ــــ والمال مامن شانه أن یدخر للانتفاع به وقت الحاجة[1] وامکن احرازه والتصرف فیه على وجه الاختیار"[2]

اس تفصیل وتصریح کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ موجودہ دور میں بہت سی ایسی اشیاء جو مادیات اور اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ اعراض ومعنویات کے قبیل کی ہیں اگرچہ پہلے زمانہ میں صیانة، احراز، ادخار نہ ہونے کی وجہ سے مال نہ تھیں لیکن انہیں معنویات واعراض پر اب قبضہ بھی کیا جا چکا اس کا احراز وادخار کیا جانے لگا اس لئے اب ان اشیاء کو بھی مال کہنا چاہئے۔ کیونکہ مال کی تعریف

---

[1] شرح التوضیح على التلویح صـ۱۱۸ [2] بحرالرائق صفحہ ۲۵۵

میں جن لوگوں نے اعیان کی قید لگائی ہے اس سے مقصود بالذات عینیت نہیں ہے بلکہ چونکہ اس زمانہ میں اعیان ہی کا ادخار ہو سکتا تھا اس لئے اس کی تصریح کر دی۔ ورنہ ہر وہ شئی جس پر بھی قبضہ وادخار ممکن ہو اس کو بھی اعیان کے حکم میں شامل کر کے اس کو بھی مال کہا جائے گا۔

مثال کے طور پر برقی قوت جو کہ از قبیل معنویات ہے گذشتہ زمانہ میں اس کو مال نہ سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس پر قبضہ کرنا یا اس کو ذریعہ تمول سمجھنا عادۃً ممکن نہ تھا اس لئے اس کی بیع کے جواز کے کوئی معنی نہ تھے۔ لیکن اب قوت برقیہ کو قابل انتفاع اور ذخیرہ اندوزی وتمول کا ذریعہ سمجھا جانے لگا اس لئے اب اس کو ایک قیمتی مال سمجھا جاتا ہے۔

اس کی اور موٹی مثال ہوا، گیس، انسانی آوازیں کہ گذشتہ زمانہ میں ان کے محفوظ کرنے کی کوئی صورت نہ تھی اس لئے ان اشیاء کو مال نہیں کہا جاتا تھا لیکن آج کے دور میں ان میں سے ہر ایک کو محفوظ کیا جانے لگا، ان کے ذریعہ ذخیرہ اندوزی بھی ہوتی ہے، یہ اشیاء ذریعہ تمول بھی سمجھی جاتی ہے اور عرف میں ان کو قیمتی مال سمجھا جاتا ہے اس لئے وہ قیمتی مال کے مصداق ہیں۔

خلاصہ کلام

یہ کہ ہر وہ شئی خواہ اعیان و مادیات کے قبیل سے ہوں یا اعراض و معنویات کے قبیل سے جو بھی ذخیرہ بنانے کے قابل ہو، جس کو وقت پر کام میں لایا جاسکتا ہو اور عرفاً وہ مال سمجھی جاتی ہو، شریعت میں بھی اس کو مال سمجھا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فقہاء کرام کی تصریحات سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔ بعض محققین نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حضرت مولانا محمد تقی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

"لا شک ان للعرف مجالاً فی ادراج بعض الاشیاء فی الاعیان لان المالیة کما یقول ابن عابدین رحمہ اللہ تثبت بتمول الناس وھذا مثل القوۃ الکہربائیة التی لم تکن فی الازمان السالفة

تعد من الاموال والاعيان المتقومة ولكنها صارت الآن من اعز الاموال المتقومة التي لا شبهة في جواز بيعها وشرائها وذلك لنفعها البالغ ولامكان احرازها ولتعارف الناس بماليتها وتقومها۔[1]

حقوق کی بیع کا مسئلہ

حقوق کی ابتدا دو قسمیں ہیں۔ حقوق اللہ، حقوق العباد

حقوق اللہ کا مفہوم تو ظاہر ہے۔ حقوق اللہ خواہ بندوں سے متعلق ہوں یا اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی طرح بھی ان کا مبادلہ یا معاوضہ اس دنیا میں نہیں ہو سکتا۔ مثلاً نماز پڑھنا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، بندوں پر اس کا پورا کرنا لازم ہے۔ اس حق کو فروخت کرنا یا کسی نوعیت کا معاوضہ کا معاملہ کرنا درست نہیں۔

اسی طرح وہ حقوق اللہ جو بندوں سے متعلق ہوں مثلاً حدود و قصاص کا اجراء، اس کا مبادلہ و معاوضہ بھی درست نہیں مثلاً مجرم یعنی چور، زانی، شارب خمر انہیں پر حد جاری کی جائے گی، کوئی دوسرا شخص عوض لے کر ان کی نیابت میں حد جاری کروالے اس کی گنجائش نہ ہوگی۔

البتہ قصاص قتل کی بابت خود اللہ تعالیٰ نے مقتول کے اولیاء کو صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں تنازل عن الحق یعنی اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنے کی اجازت ہے لیکن اصل حکم حدود و قصاص کا یہی ہے کہ اس کا مقابلہ و معاوضہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"فصل الحقوق نوعان حق اللہ وحق الآدمی فحق اللہ

---

[1] بیع الحقوق المجردۃ ص۲۲

لا مدخل للصلح فيه كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها وان الصلح بين العبد وبين ربه فى اقامتها لا فى اهمالها ولهذا لا يقبل بالحدود۔[1]

" واما حقوق الآدميين فهى التى تقبل الصلح والاسقاط والمعارضة عليها۔"[1]

" كل ما كان من حقوق الله تعالى فلا خيرة فيه للمكلف واما ما كان من حق العبد فى نفسه فله فيه الخيرة الى ان قال وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان جميعها لا يصح اسقاط حق الله فيها۔"[2]

حقوق العبد کی تقسیم

حقوق کی دوسری قسم جس کا تعلق بندوں سے ہے اس کی ابتداءً دو قسمیں ہیں: حقوق شرعیہ، حقوق عرفیہ۔

حقوق شرعیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کو شارع نے خود مقرر کیا ہو یعنی جن کا ثبوت شارع کی جانب سے ہو اور قیاس و رائے اور تعامل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

حقوق عرفیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کا ثبوت عرف و تعامل کی بنا پر ہو لیکن شارع نے اس کو برقرار رکھا ہو یا اصول شرع سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہو۔

حقوق شرعیہ کی تقسیم

حقوق شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: حقوق اصلیہ، حقوق ضروریہ۔

حقوق ضروریہ کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق کو شارع نے محض دفع ضرر کے لئے ضرورت کی بنا پر دیا ہو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس حق ضروری کو فروخت کرنا چاہے یا اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ ضرورتاً دفع ضرر کے لئے دیا گیا ہے جس کی واضح مثال حق شفعہ ہے۔

" جعله الله حقا للشريك على شريكه من استحقاق

---

[1] اعلام الموقعین ص۳۵۸ [2] الموافقات للشاطبی ص۳۷۷ المسئلة التاسعة

الشفعة دفعا للضرر۔ [1]

کہ اس کے عوض مال لینے کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ واقعۃً اس کو ضرر نہیں ہے۔ لہٰذا وہ حق جو محض ضرر کی وجہ سے حاصل تھا وہ بھی ساقط ہوجانا چاہیے۔ [2]

اور اگر کوئی شخص واقعی ضرر میں مبتلا ہے لیکن ضرر کو برداشت کرکے جلب منفعت کو ترجیح دیتا ہے تب بھی اس کی گنجائش نہ ہوگی کیونکہ یہ حق شفعہ دفع ضرر کے واسطے ہے اور حق دفع ضرر کو جلب منفعت و استحصال کا ذریعہ نہیں بنا سکتے۔ واللہ اعلم

حقوق اصلیہ

حقوق اصلیہ کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے وہ حق اصالۃً صاحب حق کو دیئے ہوں، دفع مضرت پر ان کا مدار نہ ہو۔ مثلاً شوہر کو اپنی بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق دینے کا حق، یا باپ کا اپنی بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق۔

اس قسم کے حقوق جو اصالۃً حاصل ہوں ان کا فروخت کرنا تو یقیناً درست نہیں۔ البتہ تنازل عن الحق (حق سے دستبردار ہوکر) مال لے کر صلح کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔ تمام حقوق اصلیہ کی بابت یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حق سے دستبردار ہوکر صلح کرکے مال حاصل کرنا جائز ہو، بلکہ جہاں شارع سے اجازت ثابت ہوگی وہاں تو اس کی اجازت ہوگی، ورنہ یہ دیکھا جائے گا کہ یا تو یہ حق خاص اس کی ذات سے متعلق ہے اور اس میں منتقل ہونے کی شان نہیں پائی جاتی تو ایسے حقوق میں تو صلح کے عوض مال حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہوگی ورنہ ہوگی۔

مثال کے طور سے شوہر کا عورت سے متمتع ہونے کا حق، اگرچہ شوہر کو اصالۃً حاصل ہے لیکن اس کے باوجود شوہر بیوی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ باہم صلح کرکے غیر کو حق تمتع کی اجازت دیدیں کیونکہ شارع نے اس کی اجازت نہیں دی اور یہ حق تمتع خود شوہر کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے جس میں نیابت نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح مثلاً باب نکاح میں بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق باپ کو اصالۃً حاصل ہے، باپ اگر اپنے اس حق کو فروخت کرنا چاہے یا حق سے دستبردار ہوکر عوض لے کر برطرف ہونا چاہے تو شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ یہ ایسا حق ہے جس میں منتقل ہونے

---

[1] اعلام الموقعین ص۔۔ [2] شامی ص۔۔

کی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ اس کا مدار حقوق نسبیہ پر ہے اور حسب نسب میں انتقال نہیں ہوا کرتا۔

اور مثلاً طلاق دینے کا اختیار شوہر کو اصالتہً حاصل ہے، اس حق کو فروخت کرنا تو درست نہیں لیکن عورت سے مال لے کر صلح کر کے خود عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا جائے جس کو طلاق علی مال کہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی شان پائی جاتی ہے لیکن اس انتقال کے بعد بھی شوہر کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ حق اصالتہً اس کو حاصل ہے جس کا تقاضا ہے کہ وہ باقی رہے۔

البتہ اس طرح کے حقوق اصلیہ کو استعمال نہ کرنے کے عوض میں بطور صلح کے اس کا معاوضہ لینے کی گنجائش ہے لیکن وہ حق بدستور باقی رہتا ہے صرف استعمال نہ کرنے کا معاوضہ ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینا چاہا تو حضرت سودہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ مجھے طلاق نہ دیں میں اپنی باری عائشہؓ کو ہبہ کرتی ہوں چنانچہ اس پر مصالحت ہوگئی۔

لما عزم على طلاق سودة رضيت بان تهب له ليلتها وتبقى على حقها من النفقة والكسوة فهذا العدل الصلح فان الله سبحانه وتعالى اباح للرجل ان يطلق زوجته ويستبدل بها غيرها فاذا رضيت بترك بعض حقها ... كان هذا من الصلح العادل[1]

حقوق عرفیہ کی تقسیم

حقوق عرفیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق معاملہ (۳) حقوق اولویہ۔

حقوق مجردہ: حقوق مجردہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئ کی ذات اور اس

---

[1] اعلام الموقعین ص۲۷۲

کے عین کے بقا کے ساتھ صرف اس سے انتفاع کے حق کو فروخت کر دیا جائے۔ مثلاً حق مرور، حق تعلی، حق شرب، حق تسییل، حق وضع الخشب علی الجدار وغیرہ۔

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بیع کے تحقق کے واسطہ طرفین میں مالیت شرط ہے اور حقوق مال نہیں ہیں۔

"لان حق التعلی لیس بمال — لان الھواء لیس بمال"[1]

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک چونکہ منافع موہدہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور محل بیع بھی بن جاتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک تو ان حقوق کی بیع بہرحال درست ہونا چاہئے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مالیت شرط ہے اور منافع مال نہیں ہیں اس وجہ سے ان کی بیع درست نہیں۔ اس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ ان حقوق کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے باوجود فقہ مالکی کی کتابوں میں اس قسم کے بیع کے جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔ دلی تک بیجا جا

"وجاز بیع ھواء بالمد ای فضاء — بان یقول شخص لصاحب لرض بعنی عشرۃ اذرع مثلاً فوق ماتبنیہ بارضک"[2]

"وفی المدونۃ — قلت ارأیت ان بعت شرب یوم أیجوز ھذا ام لا قال مالک ھو جائز — قلت فان لم ابع اصلہ ولکن جعلت ابیع منہ السقی اذا جاء یوم بعت ماصار لی من الماء سقی یسقی أیجوز ھذا فی قول مالک قال نعم"[3]

حاصل کلام یہ کہ شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک اس قسم کے حقوق کی بیع درست ہے البتہ احناف کے مسلک میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے:

احناف کے نزدیک چونکہ حقوق مال نہیں اس لئے ان کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہئے

---

[1] بدائع ج۵ فتح القدیر ج۶ [2] دسوقی علی الشرح الکبیر ج۳
مدونہ ج۱۰ [3] ج۱۱

لیکن اس کے باوجود حق مرور اور حق شرب وغیرہ میں اختلاف روایات موجود ہے اور راجح و صحیح قول کے مطابق جواز ہی منقول ہے البتہ حق تعلی کے عدم جواز کی صراحت موجود ہے۔

"بیع الطریق وھبتہ جائز وبیع مسیل الماء وھبتہ باطل والمسئلۃ تحتمل الوجھین بیع رقبۃ الطریق والمسیل وبیع حق المرور والتسییل ـــــ الیٰ ان قال وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان الخ"[1]

"وصح بیع حق المرور تبعاً للارض بلاخلاف، ومقصوداً وحدہ فی روایۃ وبہ اخذ عامۃ المشائخ قال السائحانی وھو الصحیح وعلیہ الفتویٰ مضمرات"[2]

حاصل کلام یہ کہ حق مرور کی بیع اگر زمین کے تابع ہو کر ہو تب تو بالاتفاق درست ہے ورنہ اگر بغیر زمین کے صرف حق مرور کی بیع ہو تو بھی راجح قول کے مطابق درست ہے۔

حق شرب و حق تعلی

اور یہی مسئلہ حق شرب کی بیع کا ہے کہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ظاہر روایۃ میں اس کو بیع فاسد کہا گیا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ حق کی بیع ہے بلکہ جہالت وغرر کی بنا پر اس کو فاسد قرار دیا ہے۔[3]

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

"وکان شیخنا الامام یحکی عن استاذہ انہ کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض، ویقول فیہ عرف ظاھر فی دیارنا بنسف، فانھم یبیعون الماء، فللعرف الظاھر کان یفتی بجوازہ ولکن العرف انما یعتبر فیما لا نص بخلافہ"[4]

---

[1] فتح القدیر ص ۲/۶ [2] درمختار شامی ص ۱۱۷/۴ [3] فتح القدیر وعنایہ ص ۲/۶ [4] مبسوط ص ۱۶۵/۲۳

"وبعض المتأخرين من مشائخ رحمهم الله تعالیٰ افتیٰ ان بیع الشرب وان لم یکن معہ ارض للعادۃ الظاھر فی بعض البلدان وھذہ عادۃ معروف بنسف، قالوا المأجور الاستصناع للتعامل وان کان القیاس یأباہ فکذلک بیع الشرب بدون الارض"[1]

امام سرخسیؒ کی تصریح کے مطابق حق شرب کی بیع عرف وتعامل کی بنار پر جائز ہے گو بغیر زمین کے ہو حالانکہ اصول کے مطابق جائز نہ ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ خود ہی فرماتے ہیں

"بیع الشرب فاسد فانہ من حقوق البیع بمنزلۃ الاوصاف فلا یفرد بالبیع"[2]

لیکن اس کے باوجود امام سرخسیؒ نے جواز نقل فرمایا ہے صرف عرف وعادت اور تعامل کی بنار پر اگرچہ یہ جواز خلاف اصل وخلاف قیاس ہے، لیکن عرف و تعامل کی بنار پر قیاس کو بھی نظرانداز کردیا جاتا ہے۔ استصناع اس کی واضح مثال ہے البتہ عرف وتعامل اگر کسی نص صریح سے متصادم ہو جس سے کہ اس کا ترک لازم آتا ہو تو ایسے عرف وتعامل کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

"والتعامل حجۃ یترک بہ القیاس ویخص بہ الاثر، وتخصیص النص بالتعامل جائز الا تری انا جوزنا الاستصناع للتعامل، والاستصناع بیع مالیس عندہ وانہ منھی عنہ وتجویز الاستصناع بالتعامل تخصیص منا للنص الذی ورد فی النھی عن بیع مالیس عند الانسان لا ترک النص اصلاً لانا عملنا بالنص فی غیر الاستصناع"[3]

حق تعلی کی بیع کا جواز

اس تفصیل کے پیش نظر جب ہم حق تعلی کی بیع میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے تمام فقہار نے حق تعلی کے بیع کے عدم جواز کی تصریح فرمائی ہے۔

---

[1] مبسوط ص۱۷۱ ج۱۴ [2] مبسوط ص۱۷۵ ج۱۴ [3] رسائل ابن عابدین رسم المفتی ص۱۱۶

"وبیع حق التعلی لا یجوز باتفاق الروایات ومن وجہ
وھو لیس حقا متعلقا بما ھو مال بل بالھواء"[۱]

اس تصریح وتعلیل کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز نہ ہونا چاہئے تھا۔ لیکن جس بنیاد وعلت کے پیش نظر امام سرخسیؒ نے اپنے شیخ اور بعض مشائخ سے بیع شرب کا جواز خلاف قیاس بدون ارض نقل فرمایا ہے اس بنیاد کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز ہونا چاہئے۔ فقہاء کے زمانہ میں حق تعلی کی خرید وفروخت کا تعامل نہ تھا بلکہ صرف بعض علاقوں میں حق شرب کی بیع کا عرف تھا اس لئے اس عہد کے فقہاء نے صرف حق شرب کے جواز کا فتویٰ دے دیا لیکن آج کے زمانہ میں بکثرت علاقوں اور بڑے بڑے شہروں میں حق تعلی کی بیع کا عرف ورواج اور تعامل ہے۔ اس تعامل کا لحاظ کرتے ہوئے خلاف اصل اس کی بیع بھی جائز ہونا چاہئے۔ البتہ اگر یہ تعامل کسی نص شرعی سے متصادم ہوتا جس سے کہ اس نص کا ترک لازم آتا تو اس کا اعتبار نہ کرتے لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مسئلہ مجتہد فیہ اور ظنی ہے۔ بعض ائمہ (مالکیہ وغیرہ) کے یہاں صاف جواز کی تصریح موجود ہے۔ اور اگر کوئی نص ہو بھی تو اس میں مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر تخصیص کی گنجائش ہوگی۔ واللہ اعلم

ورنہ علی سبیل التنزل جب حق تعلی کی خرید وفروخت کا عرف عام اور بکثرت تعامل ہے اور یہ ابتلاء عام ہے تو اس ابتلاء عام کے پیش نظر ضرورت کی بنا پر توسع سے کام لے کر دوسرے مذاہب پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہونا چاہئے۔ اور بعض دیگر مذاہب میں جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام

(۱) یہ کہ حقوق مجردہ کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔
(۲) احناف کے یہاں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ وہ حقوق جو اعیان سے متعلق ہوں جیسے

---

۱ شامی ج؟ فتح القدیر ج؟ ۲ مدونہ ج؟ دسوقی ج؟

حق شرب، حق مرور وغیرہ ان کی بیع تو درست ہے جبکہ اس میں جہالت وغرر نہ ہو۔ اور وہ حقوق جو اعیان سے متعلق نہ ہوں جیسے حق تعلی، ان کی بیع جائز نہیں۔

③ لیکن عرف وتعامل کی وجہ سے اب حق تعلی کی بیع بھی جائز ہونا چاہئے۔

④ علی سبیل التنزل ابتلاء عام کی وجہ سے دوسرے مذاہب کا سہارا لے کر حق تعلی کی بیع کے جواز کا حکم لگانا چاہئے۔ واللہ اعلم

جن حضرات کے نزدیک اس کا جواز کسی صورت سے نہ ہوگا ان کے نزدیک حق تعلی وحق شرب صلح کرکے مال کے عوض حق سے دستبردار ہونے کی اجازت ہے۔[1]

حقوق المعاملہ

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم حقوق المعاملہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان نے کوئی عقد کیا اور اس کی بناء پر اس کو کچھ حقوق حاصل ہوئے۔

اور یہ حق عام ہے خواہ کسی واقعی معاملہ کی بناء پر حاصل ہوا ہو یا آپس معاہدہ کی بناء پر، مثال کے طور پر مسجد کا امام ومؤذن، نظامت وتولیت، اوقاف اور حکومت کے مناصب جلیلہ، یہ عہدے (اور اس عہدہ کی بناء پر حقوق) ایک معاملہ اور عقد کے واسطے سے انسان کو حاصل ہوتے ہیں جس کو عقد اجارہ کہتے ہیں۔

اسی طرح آپسی معاہدہ کی بناء پر کچھ حقوق حاصل ہوجاتے ہیں مثال کے طور پر بعض بلادِ ہند میں پرائیویٹ بسوں، ٹیکسیوں وغیرہ میں نمبروار ہر ایک کے جانے کی باری مقرر ہوتی ہے ان سب کا آپس میں معاہدہ ہوتا ہے کہ ایک کی باری میں کوئی دوسرا نہیں جاسکتا، یا مثلاً بعض علاقوں میں چماروں اور بھنگیوں میں باہم معاہدہ ہوتا ہے، نالیوں اور پاخانے صاف کرنے اور کمانے کی باری خود وہ لوگ مقرر کرلیتے ہیں، اسی کے قریب قریب ایام حج میں مطوفین کے مناصب وعہدے ہوتے ہیں کہ ان میں بھی اسی طرح کا معاہدہ ہوتا ہے۔

اصولی حیثیت سے اس قسم کے حقوق کی بیع وشراء تو یقیناً جائز نہیں کیونکہ یہ حقوق مال نہیں اور نہ ہی ان پر مال کی تعریف صادق ہوسکتی ہے۔ اور نہ ہی عرف میں اس کو مال سمجھا

---

[1] شرح المجلہ للاتاسی ص۱۱۱ بیع الحقوق المجردہ ج۲

جاتا ہے اور اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل بھی نہیں (بالعوض)۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی مذہب میں اس کے جواز کی تصریح نظر سے نہیں گذری۔

اس قسم کے بعض حقوق اور اس کے بیع و شراء کے عدم جواز کی تصریح حضرت حکیم الامت تھانوی نے فرمائی ہے[1]

البتہ اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہو کر مال کے ذریعہ صلح کرنے کی اجازت ہے جس کی واضح دلیل حضرت حسن و معاویہ رضی اللہ عنہما کا عمل ہے جبکہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اسی عہدہ سے دستبردار ہو کر مال کے عوض صلح فرمائی تھی جس پر صحابہ نے سکوت فرمایا۔ گویا یہ جواز اجماعی شئ ہے۔ واللہ اعلم

"وربما یستدل علی جواز النزول عن الوظائف بمال بنزول سیدنا الحسن بن علی رضی اللہ عنہما عن الخلافۃ لمعاویۃ رضی اللہ عنہ فانہ صالحہ علی مال"۔

علامہ بدرالدین عینیؒ شرح بخاری میں اس واقعہ اور حدیث کے تحت فرماتے ہیں:

"وفیہ جواز خلع الخلیفۃ نفسہ اذا رای فی ذلک صلاحا للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذالک واعطاء بعد استیفاء شرائطہ الخ"[2]

فقہاء احناف نے بھی اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہو کر مال کے عوض صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ علامہ ابن نجیم حنفی الاشباہ میں فرماتے ہیں:

"لکن افتی کثیر باعتبارہ وعلیہ فیفتی بجواز النزول عن الوظائف بمال"[3]

علامہ ابن عابدین شامیؒ طویل بحث کے بعد فرماتے ہیں:

"رأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی سعود انہ افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف و

---

[1] حسن العزیز ص۔۔ [2] عمدۃ القاری ابواب الفتن ص۲۰۴ ج۲۴
[3] درمختار شامی ص۱۹

عدم الرجوع"[1]

شافعیہ کے نزدیک بھی تنازل عن الحق کی وجہ سے صلح بالعوض کی گنجائش ہے[2]

خلاصہ کلام

یہ کہ معاملہ ومعاہدہ کی بنا پر جو حقوق حاصل ہوتے ہیں ان کی بیع وشراء جائز نہیں۔ البتہ تنازل عن الحق کی وجہ سے مال کے عوض میں صلح کرنے کی اجازت ہے البتہ اگر اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل وعرف عام ہوجائے اور جہالت وغرر وغیرہ کوئی دوسرا مانع نہ پیش آئے تو اس وقت اس کے بیع کی بھی گنجائش ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

ضروری تحقیق

اتنی بات ابھی باقی رہ جاتی ہے کہ اگر تنازل عن الحق بالعوض کے علاوہ اگر کوئی شخص از خود اپنا حق ساقط کر دے، اور بغیر کسی عوض لئے ہوئے خود دستبردار ہوجائے تو آیا اس کا حق ساقط ہوجائے گا یا باقی رہے گا یعنی ساقط کر دینے کے بعد بھی مطالبہ کا حق ہوگا؟ کتب فقہ دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس قسم کے حقوق ساقط کرنے سے بھی ساقط نہیں ہوتے بلکہ باقی رہتے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات سے مستفاد ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

"وفی فتاوی قاضیخان کل شئ تعلق بالوقف وهی مسائل منها من له وظیفة فی وقف کالامام اذا اسقط حقه من معلومه سنة مثلاً لا یسقط وله الاخذ"

"منها ان بعض ذریة الواقف المشروط له الاستحقاق اذا اسقط حقه لغیره لا یسقط وله ان یاخذ ـــــ منها ان من اسقط حقه من وظیفته لا یسقط وکذلك من فرغ عن وظیفته لغیره ولم یکون بین یدی القاضی لو قال اسقطت حقی من الانتفاع بالعین لا یسقط"[3]

لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بہت سے مسائل میں اس کے خلاف بھی ہے واللہ اعلم

---

[1] درمختار شامی ص۲۶۳ [2] نهاية المحتاج ص۲۸۶

[3] رسائل ابن نجیم ص۲۵۰ الرسالة الخامسة العشرة

حقوق الاولویت

حقوق عرفیہ کی تیسری قسم حق اولویت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی کسی عام اور مباح شیٔ پر قبضہ کرکے حق تملک اور حق تصرف و حق اختصاص حاصل کرلیتا ہے۔ یعنی ایک ایسی شیٔ یا منفعت جس کو حاصل کرنے کا ہر ایک مجاز و مختار تھا لیکن ایک شخص نے کوشش کرکے اس کو اپنے لئے خاص کرلیا تو یہ اس کا حق ہے دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کرسکتا۔

"لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سبق الی مالم یسبق الیہ مسلم فہو احق بہ"۔ (رواہ ابوداؤد)

مثال کے طور پر ارض موات ناقابل کاشت بنجر زمین۔ اگر کسی شخص نے اس زمین میں محنت کرکے اس کو قابل کاشت بنالیا تو وہ اس کا مستحق و مالک ہے یا مثلاً جنگل سے لکڑیاں لانا، دریا کا پانی —— یہ سب مباح الاصل ہیں جو شخص بھی اولاً قبضہ کرلے وہی اس کا مستحق ہوگا۔ دوسرا کوئی شخص اس کو سلب نہیں کرسکتا۔ یا مثلاً پانی پلانے کے گھاٹ پر جو پہلے پہونچ جائے وہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔

اس قسم کے حقوق کی بیع کے جواز و عدم جواز کی بابت فقہاء احناف کی تصریح نظر سے نہیں گذری اور دیگر ائمہ کی دونوں قسم کی مختلف روایات ہیں۔ یہی حال تنازل عن الحق کا ہے۔

مزید تفصیل

حقوق اولویت کی دو قسمیں

لیکن غور کرنے سے مسئلہ کی مزید تنقیح و تفصیل یوں سمجھ میں آتی ہے کہ حقوق اولویت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کا تعلق عبادات سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق انسان کی ذاتی ضرورت و مصلحت اور حالات و معاملات سے ہے۔

پہلی قسم

پہلی قسم جس کا تعلق عبادات سے ہے مثلاً کسی شخص کا صف اوّل میں جگہ حاصل کرلینا، یا تراویح میں قرآن پاک سنانے کے لئے پہلے کسی شخص کا اس منصب کو حاصل کرلینا وغیرہ وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق اولویہ متعلقہ عبادات میں ایثار کرنا تو جائز ہے، گو افضلیت میں اختلاف ہے لیکن ایسے حق اولیت کو فروخت کرنا یا بطور صلح کے عوض میں مال لینا درست نہیں کیونکہ یہ از قبیل عبادات ہے جس کے ذریعہ کسی طرح کا معاوضہ لینا درست نہیں۔ واللہ اعلم

البتہ وہ عبادات جن میں فقہاء کرام نے معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے مثلاً امامت یا موذنی اور مدرسی وغیرہ، تو اس میں وہ تفصیل ہوگی جو ماقبل میں گذری یعنی یہ کہ بیع شراء تو جائز نہیں البتہ تنازل عن الحق کا معاوضہ درست ہے۔ واللہ اعلم

دوسری قسم حقوق اولویہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق انسان کی ذاتی ضروریات اور منافع سے ہے۔ یعنی ایسی ضرورت ومنفعت کہ جس کے حاصل کرنے کا ہر شخص کو اختیار ہے لیکن ایک شخص نے جد وجہد اور محنت کے ذریعہ اس کو حاصل کیا اور اس بنا پر اس کو حق اسبقیت حاصل ہوگیا اس قسم کے منافع اور حقوق کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

پہلی صورت یا تو وہ منافع وحقوق ذریعہ تمول بھی ہیں اور عرف میں اس کی حیثیت مال کی سمجھی جانے لگی ہے، اور وہ ذخیرہ اندوزی اور وقت پر انتفاع کے قابل بھی ہیں یعنی ان پر مال کی تعریف صادق آسکتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع شراء بھی جائز ہے کیونکہ یہ حقوق اعیان کے حکم میں ہو کر مال میں داخل ہوگئے۔

مثال کے طور پر حق طباعت، حق تصنیف وتالیف، کمپنیوں کے رجسٹرڈ ناموں کی خرید وفروخت یا نئی ایجادات، جدید تحقیقات، کسی مرض کے نئے نسخے اور مفید فارمولے کی بیع وشراء۔

دراصل یہ حقوق حقوق اولویت سے تعلق رکھتے ہیں ایک شخص بڑی محنت اور جانفشانی کے بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہوا اور اس نے ایسا اکتشاف یا جدید تحقیق کی جو ذریعہ تمول ہے یعنی عرف میں اس کی قدر وقیمت ہے، بازاروں میں اس کی خرید فروخت ہوتی ہے۔ اور وہ نئی تحقیق، نسخہ فارمولہ وغیرہ ایسا ہے کہ جس کو محفوظ رکھ کر کسی زمانہ میں اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں یعنی اس کا ادخار بھی ہوسکتا ہے۔

الغرض جو شان مال کی ہوتی ہے وہ اس میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع بلاشبہ درست ہے۔ جس کے جواز کی تصریح بڑی تحقیق کے ساتھ مولانا محمد تقی صاحب نے بھی فرمائی ہے[1]

---

[1] بیع حقوق المجردہ ص۲۲ وص۴۶

دوسری صورت یعنی وہ حقوق اولویہ جن کو کسی شخص نے محنت و مشقت سے حاصل کیا لیکن اس میں بقاء اور ذخیرہ اندوزی کی شان نہ پائی جاتی ہو اور عرف میں بھی اس کو مال نہ کہا جاتا ہو۔

مثال کے طور پر ٹرینوں اور بسوں میں ہر سفر کرنے والے کو سیٹ پر بیٹھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اب اگر کسی شخص نے پہلے آکر یا جد و جہد کے بعد کوئی سیٹ حاصل کرلی تو اس کو حق اولیت حاصل ہوگیا، دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کرسکتا۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں ہوسکتی ہیں۔

اس قسم کے حقوق اولیہ کو اگر صاحب حق فروخت کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ کوئی ایسا حق نہیں جو عرفاً مال سمجھا جاتا ہو اور جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہو البتہ تنازل عن الحق کے نتیجہ میں صلح بالعوض کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام یہ کہ حقوق اولویہ یا تو عبادات سے متعلق ہوں گے یا غیر عبادات سے۔ اگر عبادات کے قبیل سے ہیں تو نہ تو ان کی بیع شراء جائز ہے اور نہ ہی تنازل عن الحق کے واسطے سے معاوضہ لینا درست ہے۔

اور اگر حقوق اولویہ عبادات سے متعلق نہیں ہیں تو اگر وہ عرفاً ذریعہ تمول اور قابل ادخار ہوں تو ان کی بیع و شراء جائز ہے جیسے حق طباعت وغیرہ۔

اور اگر قابل ادخار نہ ہو تو بیع شراء جائز نہیں البتہ تنازل عن الحق کے واسطے سے مال حاصل کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

ش ——————— محمد عبداللہ طارق

حقوق کی بیع وشراء کے متعلق یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ قدیم زمانے میں اس کا تصور ہی نہ تھا لیکن یہ درست ہے کہ اس وقت اس کا رواج کم تھا، اس لئے کتب فقہ میں اس کی تفصیلات بالخصوص اس کی جدید جزئیات کے احکام درج نہیں، قدیم زمانے میں بیع وشراء عموماً صرف مال کی ہوتی تھی اور کم از کم فقہاء احناف نے مال کی تعریف میں کسی چیز کا محفوظ ہو سکنا اور اس کا لائق قبضہ ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ زمانہ قدیم میں حقوق کے تحفظ اور ان پر قبضے کا کوئی تصور نہ تھا اس لئے حقوق کو نہ مال کی تعریف میں شامل سمجھا جاتا تھا اور نہ بہت سے فقہاء کے یہاں ان کی خرید وفروخت کا کوئی تصور تھا۔ آج جدید بین الاقوامی قوانین کے وسیع پیمانے پر تعین وانضباط نے حقوق کے تحفظ کو بھی ممکن بنادیا ہے اور ان کے قبضے کو بھی ملکی سطح پر اور بین الاقوامی سطح پر قابل عمل بنادیا ہے، اب ان کا قبضہ بھی ممکن ہوگیا ہے ان کی خرید وفروخت بھی، ان کا ہبہ بھی، اور ان کا کچھ مدت معینہ کے لئے کسی کو دے دینا اور پھر اس سے واپس لے لینا یہ سب کچھ ممکن ہوگیا ہے۔

مال کی تعریف میں بعض فقہاء نے اس کا قابل ادخار اور کچھ مدت کے بعد اس کا لائق انتفاع ہونا بھی بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے کہ اس کا تعلق ہر شئی کی اپنی طبعی کیفیت اور اس کے طریقہ ادخار سے ہے، خود علامہ شامی کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ "ان الانتفاع بالمال یعتبر فی کل شئی بما یصلح لہ" ہر چیز کا انتفاع اور ادخار اس کے حسب حال ہی ہوتا ہے۔ کل تک سبزیاں اور پھل قابل ادخار

نہ تھے آج جدید وسائل نے ان کو قابلِ ادخار بنا دیا۔

یہ بات طے ہے کہ بیع کی مذکورہ بالا تعریف منصوص نہیں بلکہ لوگوں کے تعامل کی روشنی میں طے کی گئی ہے اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ کسی شئی کی مالیت ثابت ہونے کے لئے تمام لوگوں کا یا کچھ لوگوں کا عرف اور تعامل دیکھا جائے گا، علامہ شامی نے ردالمحتار جلد رابع کتاب البیوع کے شروع ہی میں کہا ہے کہ "والمالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضهم"۔ ابن قدامہ نے احیاء ارض میتت کے متعلق لکھا ہے کہ "الاحیاء ما تعارفه الناس احیاءً (ص۵۹۴) پھر اس کے قبضے کے متعلق بھی انھوں نے عرف ہی کو دلیل بنایا ہے، لکھتے ہیں" لما ورد باعتبار القبض والحرز ولم یبین کیفیته کان المرجع فیه الی العرف (ص۱۹۵)۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت جن جن حقوق کو جدید حالات میں لوگوں نے مال کی حیثیت دیدی ہے جب تک کسی شرعی امر سے تصادم نہ ہو۔ ازروئے شرع بھی ان کو مال ہی تسلیم کیا جانا چاہیے اور شریعت کی عام ہدایات کی روشنی میں ان کی خرید وفروخت کی بھی دیگر اموال ہی کی طرح اجازت ہونی چاہیے۔

اب تک یہ گفتگو بیشتر فقہ حنفی کی بنیاد پر تھی شوافع میں قاضی بیضاوی کے حوالے سے اور حنابلہ میں صاحب کشاف القناع جلد ۳ ص۲۹۱ کے حوالے سے خود سوال نامے میں صفحہ ۲ پر یہ بات نقل کی گئی ہے کہ ان کے یہاں مکان کی چھت پر تعمیر کا حق بھی قابلِ فروخت اشیاء میں سے ہے، قریب قریب یہی حال فقہاء مالکیہ کا ہے۔

اسی ضمن میں کتاب یا کسی مخصوص ڈیزائن وغیرہ کے حقوق کے تحفظ کا مسئلہ بھی آتا ہے۔ اس بارے میں علماء ہند وپاکستان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ میں نے جہاں تک تجزیہ کیا ہے علماء کرام میں جن حضرات کو دنیائے نشر واشاعت سے ذاتی طور پر براہ راست واسطہ رہا وہ بیشتر تحفظ حقوق کے جواز کی طرف گئے ہیں جیسے:

استاذ الکل مولانا احمد علی محدث سہارنپوری مصحح ومحشی صحیح بخاری۔

مفتی اعظم ہند مفتی کفایت اللہ صاحب۔

مفتی صاحب موصوف کے شاگرد مفتی عبدالغنی صاحب سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی (تلمیذ مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی محلی) (عطر الہدایہ ص۱۹۰)

اور موجودہ دور کے مفتیانِ کرام میں جہاں تک میرے علم میں ہے :
مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری (فتاویٰ رحیمیہ، جلد ۳ ص۲۲۱ تا ص۲۲۲)
مولانا نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند (نظام الفتاویٰ ص۱۲۸ فصاعدا)
اور مولانا تقی عثمانی (پاکستان)
بھی یہی رائے رکھتے ہیں اور جہاں تک عمل کا تعلق ہے اکثر ممالک اسلامیہ کے علماء کا عمل بھی یہی ظاہر کرتا ہے۔

لیکن دوسرے حضرات جو تحفظِ حقوق کو درست نہیں مانتے ان کے سامنے دو دلیلیں مشہور ہیں :

اوّل تو یہ کہ تحفظ حقوق سے علم کا دائرہ اور اس کی افادیت محدود ہوتی ہے

دوسری دلیل یہ کہ جب ایک شخص نے کسی کتاب کا ایک یا چند نسخے خرید لئے یا کسی ڈیزائن کی مطبوعہ یا مصنوعہ کاپی یا آئٹم خرید لیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اسے اس میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہو گیا۔ اس کے اوپر کسی بھی نوع کی پابندی لگانا اس کے جائز حق سے باز رکھنا ہے۔

پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ اگر ناشر اوّل مطلوبہ مقدار میں کتاب کے نسخے فراہم کرنے کے لئے تیار ہے تو جسے بھی ضرورت ہو وہاں سے خرید کر استفادہ کر سکتا ہے تحفظ حقوق کے ذریعہ کتاب سے "علمی انتفاع" پر پابندی نہیں لگتی۔ اس کے برخلاف دوسری طرف حقوق محفوظ نہ ہو سکنے کی صورت میں ضرور اندیشہ ہے کہ مصنف اپنے علمی کارنامے سے مالی منفعت حاصل کر کے جو مزید علمی خدمات کے لئے فراغت و آسودگی پا سکتا تھا وہ نہ پا سکے گا اور اپنی معاشی کے لئے کچھ اور کرنے پر مجبور ہوگا جو اسے علمی سفر سے روکنے کا ذریعہ بنے گا۔

ہاں اگر مصنف یا ناشر یا کوئی کمپنی جس کے پاس کتاب یا ڈیزائن وغیرہ کے حقوق ہیں وہ نہ کسی دوسرے کو اجازت دیتا ہے اور نہ خود بقدرِ ضرورت سپلائی کرتا ہے تو امام کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس سے اس قبضے کو لے لے اور عمومی نفع کے لئے اس کی تیاری کا کسی دوسرے کو مجاز بنا دے۔ ابن قدامہ نے المغنی جلد ۵ ص۵۷۶ میں احیاءِ موات کی بحث کے ضمن میں لکھا ہے :

"المقطع يصير أحق به من سائر الناس وأولى بإحيائه، فإن أحياه وإلا قال له السلطان: إن أحييته وإلا فارفع يدك عنه، كما قال عمر لبلال بن الحارث المزني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطعك لتحجبه دون الناس، وإنما اقطعك لتعمر، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي".

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اپنی مملوکہ شئی پر اسے ہر طرح کے تصرف کا حق ہے اس کا عمدہ جواب مولانا تقی عثمانی صاحب نے دیا ہے کہ تصرف کے اس حق میں اس جیسی دوسری چیز تیار کرنے کا حق شامل نہیں ہے، ایک شخص ایک کرنسی نوٹ کا مالک ہوتا ہے اس پر اسے ہر طرح کا تصرف حاصل ہے لیکن اسے اُس جیسے دوسرے نوٹ چھاپ کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

اس قسم کے حقوق کا مالکانہ اختیار و تحفظ کے لئے حضرت اسمر بن مضرس الطائی کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو سنن ابی داؤد (کتاب الخراج، قبیل باب احیاء الموات جلد ۲ صفحہ ۲۳۳) میں نقل کی گئی ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے الاصابة جلد ا صفحہ ۴۱ میں اس کی سند کو حسن کہا ہے، اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو له"۔

اس میں لفظ "ما" جامع صغیر للسیوطی میں اور المغنی جلد ۵ صفحہ ۵۶۵ میں تو اسی طرح "ما" موصولہ ہے لیکن سنن ابی داؤد میں "الی ماءٍ" ہمزہ کے ساتھ ہے۔

یہ ارشاد نبوی اگرچہ احیاء الموات کے سیاق میں ہے لیکن عام قاعدہ ہے کہ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"۔ اسی لئے اگرچہ امام بیہقی نے اس کو احیاء الموات کے ساتھ مخصوص کیا ہے لیکن علامہ عبدالرؤف المناوی فرماتے ہیں کہ دیگر اہل علم نے اس کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے مختلف چشموں، کنوؤں اور معادن وغیرہ کے لئے بھی اس کو مستدل مانا ہے۔ (فیض القدیر صفحہ ۱۴۹)

ابن قدامہ نے اس کے قریب المعنی ایک اور روایت نقل کی ہے: "من احیی ارضا میتة فی غیر حق مسلم فهی له" اس کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی زمین کے

ساتھ کسی مسلمان کا حق وابستہ ہوگیا تو اب دوسرے کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا۔

"اذا تعلق بہا حق مسلم لم یجز احیاء ہا" (المغنی ص۵۹۵)
ابن قدامہ کی ذکر کردہ یہ حدیث "نصب الرایہ" ص۲۹۰ اور فتح الباری ص۱۹ میں بھی معمولی لفظی فرق کے ساتھ درج ہوئی ہے۔

"معاملۂ خلع" بھی اس سلسلے میں ایک اچھا مستدل ہے وہاں بھی "حق فسخ نکاح" جو مرد کا حق ہے وہ اسے عورت کے ہاتھ فروخت کرتا ہے۔

اس باب میں حدیث وسیرت کی کتابوں میں ایک اہم اثر بھی ملتا ہے جو میرے خیال میں بیع حقوق کے جواز کے بارے میں ہمارے لئے ایک اچھا مستدل ہو سکتا ہے۔

حضرت عاتکہ بنت عمرو بن نفیل رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں اور یہ ان سے غایت درجہ محبت کرتے تھے۔ انہوں نے اپنی اہلیہ سے یہ معاملہ کیا کہ تم میرے بعد کسی سے شادی نہ کرنا اور اس کے عوض انہوں نے اپنی اہلیہ کو ایک باغ دیا، حضرت عبداللہ کے انتقال کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کو نکاح کا پیغام دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ:

"قد اعطانی حدیقۃ علی ان لا اتزوج بعدہ"۔

اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ اس بارے میں فتویٰ لیں، چنانچہ حضرت عاتکہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فتویٰ پوچھا، انھوں نے فرمایا:

"ردی الحدیقۃ الی اھلہ وتزوجی"۔ (کنز العمال، جلد ۲ ص۱۱۱ بحوالہ وکیع، الاصابۃ جلد ۴ ص۳۵۶ بحوالہ ابن سعد، قال الحافظ ابن حجر اسنادہ حسن)۔

عورت کو ایک شوہر کی وفات کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کا جو حق حاصل ہے یہی حق یہاں ایک باغ کے عوض فروخت کیا تھا۔

یہ معاملہ کرنے والے دونوں فریق شرف صحبت سے مشرف ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اس معاملہ کو باطل قرار دینے کے بجائے اس پر فتویٰ حاصل کرنے

کا مشورہ دیا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی اس بیع کو باطل نہیں قرار دیا بلکہ ثمن واپس کرا کر معاملے کو فسخ کرایا ہے۔

خلاصۂ بحث یہ کہ بنیادی طور پر حقوق کی بیع درست معلوم ہوتی ہے سوائے اس کے کہ کسی معاملے کی کسی خاص شکل میں کوئی شرعی قباحت پائی جائے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔

واللہ تعالیٰ اعلم

بیع کی حقیقت اور حقوق کی بیع

بیع کے لغوی معنی کی وضاحت قرطبی نے ان الفاظ کے ذریعہ کی ہے:

"البیع فی اللغة، مصدر باع کذا بکذا، ای دفع عوضا واخذ معوضا، وھو یقتضی بائعا وھو المالك او من ینزل منزلته ومبتاعا وھو الذی یبذل الثمن ومبیعا وھو المثمون وھو الذی یبذل فی مقابلة الثمن"۔

(الجامع لاحکام القرآن للقرطبی، ج ٣، ص ٣٥٦)

بیع کی اصطلاحی تعریف کے سلسلے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں، ان میں چند کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

١۔ عند الحنفیة:۔ مبادلة مال بمال علی وجه مخصوص، اوھو مبادلة شئ مرغوب فیه بمثله علی وجه مفید مخصوص الی بایجاب او تعاطی۔

٢۔ وعرفه النووی فی المجموع:۔ البیع مقابلة مال بمال تملیكا۔

٣۔ وعرفه ابن قدامة فی المغنی:۔ مبادلة المال بالمال تملیكا وتملكا۔

(نقلا عن الفقه الاسلامی وادلته، ج ٤ ص ٣٤٤-٣٤٥)

٤۔ وعرفه ابن حجر:۔ والبیع نقل ملك الی الغیر بثمن والشراء قبوله ویطلق كل منهما علی الآخر۔ (فتح الباری، ج ٥، ص ١٩١)

ابتدائی تین تعریفوں میں اگرچہ "مال" کا لفظ قدر مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن

چونکہ مال کی تعریف میں احناف اور جمہور کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے اس ظاہری اشتراک کے باوجود بیع کی حقیقت کے تعین میں اختلاف موجود ہے جیسا کہ آگے مال کی تعریف کے سلسلے میں مختلف اقوال کی وضاحت آرہی ہے۔

بیع کی مذکورہ اصطلاحی تعریفوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن حجرؒ کی تعریف انتہائی جامع ومانع ہے۔ "تملک" کا لفظ مادی ومعنوی ہر طرح کی اشیاء کو شامل ہے اور "نقل ملک" کی تعبیر ایجاب وقبول، تعاطی اور جو شکلیں بھی بیع کی ہوسکتی ہیں سب کے لئے اپنے اندر گنجائش رکھتی ہے۔ امام شافعیؒ نے بیع کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "اجارہ" کی توضیح میں فرمایا:

"والاجارات صنف من البیوع' لان البیوع کلها انما هی تملیک من کل واحد منهما لصاحبه' یملک بها المستاجر المنفعة التی فی العبد والبیت والدابة الی المدة التی اشترط حتی یکون احق بالمنفعة التی ملک من مالکها' ویملک بها مالک الدابة والبیت العوض الذی اخذه عنه' وهذا البیع نفسه"۔

(الام ۳/۲۵۱ نقلا عن تخریج الفروع، ص ۲۳۰)

قرآن مجید سے بیع وتجارت کے سلسلے میں بنیادی طور پر جس شرط کا پتہ چلتا ہے وہ باہمی رضامندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم"۔

لہٰذا اس شرط کے علاوہ بقیہ اشیاء میں عرف کا لحاظ کرنا چاہئے۔ چنانچہ اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں یہ تصریح کی ہے: "فکل ما عده الناس بیعا فهو بیع"۔ (فتاوی، ج ۲۹، ص ۸)

بیع کی تعریف کے ضمن میں چونکہ مال کا لفظ آیا ہے، لہٰذا مال کی حقیقت کے سلسلے میں علماء کے اقوال کا ذکر ضروری ہے۔

۱۔ عند الاحناف: "هو کل ما یمکن حیازته واحرازه وینتفع به عادة وتثبت المالیة بتمول الناس کلهم او بعضهم"

(البحر الرائق ۔۔۔ رد المحتار)

وعرّفه ابن عابدین: "المال هو ما یمیل الیه طبع الانسان ویمکن ادخاره الی وقت الحاجة، منقولاً کان او غیر منقول" (رد المحتار) (نقلاً عن الفقه الاسلامی وادلته، ج ۴، ص ۴۰۳)

۲۔ عند الجمہور: "ھو کل ما له قیمة یلزم متلفه بضمانه"

ان دونوں تعریفوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف نے مال کو مادی چیزوں میں محصور کر دیا ہے، معنوی اشیاء ان کی تعریف کی روشنی میں مال نہیں ہیں، جبکہ جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے، وہ مادی و معنوی ہر طرح کی اشیاء کو شامل ہے۔ اور یہی تعریف قابل ترجیح ہے، کیونکہ اشیاء سے اصل مقصود تو منافع ہی ہیں۔ عرف عام میں بھی اسی کا رواج ہے۔ چنانچہ امام شافعی نے مال اور متمول کی حقیقت واضح کرتے ہوئے فرمایا:

"لا یقع اسم مال الا علی ما له قیمة یباع بہا ویلزم متلفه وان قلت، وما لا یطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلک، واما المتمول فله ضابطین:

احدھما:- ان کل ما یقدر له اثر فی النفع فھو متمول، وکل ما لا یظھر له اثر فی الانتفاع فھو لقلته خارج عما یتمول۔

الثانی:- ان المتمول ھو الذی یعرض له قیمة عند غلاء الاسعار والخارج عن المتمول، ھو الذی لا یعرض فیه ذلک"۔

(الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۳۲۰)

جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ سورہ نساء میں محرمات کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم"۔ (الآیہ) گویا جواز نکاح کے لئے ابتغاء بالمال کی شرط لگائی۔ حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے کہ ایک صحابیہ نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا، ان کا نکاح آپ نے ایک صحابی سے تعلیم القرآن کے عوض میں پڑھایا اور فرمایا: "قد انکحتکہا بما معک من القرآن"۔

(موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، ترمذی)

سورۂ نساء کی آیت کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل کو دیکھتے ہیں تو اس نتیجے پر پہونچتے ہیں کہ آپ نے تعلیم قرآن کو جو ایک معنوی شئ ہے "ابتغاء بالاموال" کے ضمن میں رکھا۔ اسی طرح بخاری ومسلم کی اس روایت "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وجعل عتقها صداقها" سے بھی اس سلسلے میں استشہاد کیا جا سکتا ہے۔

حق کی تعریف اور اس کی بیع

حق کے لغوی معنی ثبوت و وجوب کے ہیں۔ اور اصطلاحًا اس کی بہترین تعریف وہ ہے جو الشیخ مصطفےٰ الزرقا نے ان الفاظ میں کی ہے: "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة او تكليفا" یعنی حق ایک ایسا خصوصی تعلق ہے جس کی وجہ سے شریعت کوئی اختیار یا ذمہ داری دیتی ہے۔" یہ تعریف بہت جامع تعریف ہے اس میں جملہ شرعی حقوق آجاتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا حق بندوں پر، حقوق بدنیہ جیسے حق ملکیت، حقوق ادبیہ جیسے حق طاعت، حقوق مالیہ جیسے حق نفقہ اور حقوق معنویہ جیسے ولایت علی النفس۔

وہ اختیارات جو شرعی دلائل کی روشنی میں حاصل ہوتے ہیں، ان کی دو اقسام ہو سکتی ہیں، حقوق مجردہ اور حقوق مقررہ۔

(۱) حقوق مجردہ، وہ حقوق ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع ہیں جیسے حق شفعہ، یہ حقوق نہ تو فروخت کئے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ان سے تنازل بالمال ہی جائز ہے کیونکہ یہ مشروع ہی دفع مضرت کے لئے ہوتے ہیں۔ آدمی اگر ان کی بیع یا ان سے تنازل کے لئے تیار ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے کوئی مضرت نہیں ہے لہٰذا استحقاق ہی ختم ہو جائے گا۔

(۲) حقوق مقررہ، وہ حقوق جو مستحقین کے لئے اصلاً ثابت ہیں جیسے ولی کے لئے حق قصاص، شوہر کا حق استدامة عقد النكاح، اور غلام کے مالک کا حق اپنے ملکیت کو باقی رکھنے کے سلسلے میں۔ یہ وہ حقوق ہیں جن کا معاوضہ لیا جا سکتا ہے۔

البتہ ان میں وہ حقوق جو خالص مادی نوعیت کے ہیں اور قابل انتقال ہیں، ان کے معاوضہ کی دونوں شکلیں جائز ہیں یعنی بیع اور تنازل بالمال جیسے مالک رقیق کا حق

استادمراقرابے وہ حقوق جن کے اندر معنوی پہلو ہے اور وہ قابل انتقال نہیں ہیں تو ان کی بیع تو جائز نہیں ہے، البتہ ان سے تنازل بالمال جائز ہے جیسے ولی کا حق قصاص، شوہر کا حق استدامۂ عقد الزواج وغیرہ۔

حق تالیف اور اس کی بیع

موجودہ عہد میں ادبی وفکری حقوق کا جو تصور پیدا ہوا ہے اس سلسلے میں حق تالیف اور اس کی بیع کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر جواز اور عدم جواز کے قائلین دونوں نے بہت کچھ لکھا ہے ذیل میں ہم بالاختصار دونوں طرح کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔

مانعین جواز کے دلائل:

① تعبد بالعوض جائز نہیں ہے، اور علم ایک عبادت ہے، تصنیف وتالیف بھی عبادت ہے لہٰذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہیں۔

② حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "من کتم علما یعلمہ الجم یوم القیامۃ بلجام من النار" (رواہ ابوداؤد و الترمذی)

اور حق تالیف کے ذریعہ کتابوں کی اشاعت وترویج پر قدغن لگانا یہ بھی کتمانِ علم میں داخل ہے۔

③ حق تالیف کو اگر تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں اُمت کا فائدہ ہے۔ کتابوں کی نشر واشاعت اور ترویج کی عام شکل اس سے پیدا ہوگی۔

جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حالات وظروف کے لحاظ سے بربنائے ضرورت اس میں استثناء موجود ہے جیسا کہ تعلیم قرآن بالاجرۃ کے سلسلے میں عام فقہاء نے جواز تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح کتمان علم کی بات تو اس وقت ہوتی جب مؤلف اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور اس کو پھیلانے سے روکے۔ یہاں تو صرف وہ دوسرے ناشرین کو اس کتاب کی اشاعت سے روک رہا ہے۔ اور رہی یہ بات کہ یہ حق نہ تسلیم کرنے میں امت کا فائدہ ہے تو تجربہ تو یہ کہتا ہے کہ اس میں نقصان زیادہ ہے۔ ناشرین صرف تجارتی نقطۂ نظر سے نشر واشاعت کا کام کرنے لگتے ہیں اور کتاب کی تصحیح کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

بیع حقوق

از ——————— مفتی محمد فضل حسین بستی

(۱) بیع کی حقیقت "مبادلۃ مال بمال متقوم بمال متقوم تمليكا وتملكا بتراض" سے شرح نقایہ للشیخ الیاس میں ان ہی الفاظ سے بیع کی تعریف کی گئی ہے۔ (ص ۳، ج ۲)

(۲) مال کی تعریف مناسب شارح کنز الدقائق نے ان الفاظ سے کی ہے: "المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة" (کنز ص ۱۲۱، ج ۲)

اور شیخ الیاس شارح نقایہ نے ان الفاظ میں کی ہے: "المال ما يجري فيه التنافس والابتذال" (شرح نقایہ للشیخ الیاس، ص ۳، ج ۲)

اور علامہ حصکفی نے اس طرح کی ہے: "المراد بالمال عين يجري فيه التنافس والابتذال" (الدر المنتقی، ص ۱۲، ج ۲)

ان سب تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے، مال کی حقیقت میں عین ہونا داخل ہے۔ پس جو چیز عین نہ ہوگی اس کو مال نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے منافع اور حقوق مال کی حقیقت سے خارج ہیں۔

(۳) ادخار کے معنی ذخیرہ کرنے اور محفوظ کرنے کے ہیں، پس کسی چیز کے قابل ادخار ہونے کا واضح مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز ذخیرہ کرنے اور محفوظ کرنے کے قابل ہو جیسے سونا، چاندی اور غلہ وغیرہ۔

(۴) و (۵) جو حقوق دفع مضرت کے لئے مشروع ہوتے ہیں (جیسے حق شفعہ، زوجہ کے لئے حق قسم اور خیار مخیرہ وغیرہ) ان کی بیع جائز نہیں اور نہ ان کا معاوضہ لینا بطریق تنازل جائز ہے، اور جو حقوق اصالۃً ثابت ہوتے ہیں (جیسے حق قصاص، ملک نکاح اور رق وغیرہ)

دلیل کے مناسب نہیں ہے۔

(۶) حق تالیف کے سلسلے میں مسلّم اصول "درء المفاسد مقدم علی جلب المنافع" سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ کتابوں کا حق طبع اگر محفوظ نہ کیا جائے تو مادہ پرست ناشرین ان کو صرف دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنائیں گے اور تصحیح و اہتمام کے بغیر مارکیٹ میں زیادہ سے زیادہ اپنے مال کو نکالنے کی کوشش کر لیں گے جبکہ حق طبع کو محفوظ کر کے ان مفاسد کا انسداد ہو سکتا ہے۔

(۷) جب تصنیف صاحبِ تصنیف کی ملکیت ہے تو اسے اپنی ملکیت پر مالکانہ تصرفات کا حق ملنا چاہیئے۔

(۸) بعض محدثین کے سلسلے میں یہ بات ملتی ہے کہ وہ تحدیث کی اجرت لیتے تھے یا اپنی روایت بیان کرنے کی اجازت بغیر عوض کے نہیں دیتے تھے، اس طرز عمل کی وجہ سے ایسا نہیں ہوا کہ ان کا اعتبار کم ہوا ہو جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل علم کے نزدیک ان کا یہ عمل جائز تھا۔

(۹) حق تصنیف و تالیف کو تسلیم کرنے اور اس پر مالکانہ تصرفات کا حق مؤلف کو دینے سے مصنفین کی ہمت افزائی ہوتی ہے اور یہ چیز علمی کاوشوں کے لئے مہمیز کا کام دیتی ہے۔ خلفاء و ملوک مصنفین و مؤلفین کو جو انعامات سے نوازتے تھے وہ اسی قبیل کی چیز ہے۔ اور اس پر برابر عمل رہا۔ کسی نے کوئی نکیر نہیں کی۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ابتداء عہدِ نبوی سے ہوئی جبکہ آپؐ نے کعب بن زہیر کو ان کے قصیدے پر خوش ہو کر اپنا بردہ بطور انعام دیا۔

(۱۰) حق تالیف و تصنیف حقوق مقررہ میں سے ہے نہ کہ مجردہ میں سے۔ اس لئے اس میں استعاضہ جائز ہے۔

قائلین جواز کے مذکورہ دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان میں وزن زیادہ ہے اور یہی قول راجح ہے۔ اس سلسلے میں محدثین کے یہاں طرق تحمل کی جو روایت رہی ہے اور جس کے بغیر روایت بیان کرنے کی اجازت کسی کو نہیں ملتی تھی اس سے بھی علوم و فنون کی کتابوں پر مصنفین کے مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ اس ضمن میں امام شافعی کی مشہور کتاب "الرسالۃ" کے آخر میں ناسخ الربیع بن سلیمان صاحب

الشافعی کے قلم سے اس کتاب کے نسخ ونقل کے سلسلے میں جو اجازت نامہ درج ہے اس کا مطالعہ بڑا اہم ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"اجاز الربیع بن سلیمان صاحب الشافعی، نسخ کتاب الرسالۃ و ھی ثلاثۃ اجزاء فی ذی القعدہ سنۃ خمس و ستین و مأتین وکتب الربیع بخطہ"۔

(تحقیق النصوص ونشرھا لعبد السلام ھارون، ص ۳۲)

آخر میں ایک خدشہ جو بیان کیا جاتا ہے اس کا جائزہ بھی ضروری ہے، اندیشہ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ مؤلفین کو حق تالیف دینے کے نتیجے میں امت کا ان کے نتائج فکر سے مستفید ہونے کا دائرہ محدود ہوگا اور اگر کوئی مؤلف اپنی تالیف کو شائع ہی نہ کرے تو بالکل محرومی ہوگی۔

اس سلسلے میں یہ وضاحت کی جاسکتی ہے کہ تصنیفات وتالیفات پر دو طرح کے حقوق عائد ہوتے ہیں ایک حق خاص اور دوسرا حق عام۔

حق خاص سے مراد مؤلف کا اپنا ذاتی حق ہے۔ اس کے تحت دو قسمیں ہیں۔ ایک معنوی یعنی تصنیف کی نسبت کی ذمہ داری، اس میں پیش کردہ مباحث کی ذمہ داری وغیرہ۔ یہ وہ قسم ہے جس سے کسی طریقے سے بھی مؤلف دستبردار نہیں ہوسکتا۔ دوسری قسم مالی واقتصادی ہے یعنی اپنی تصنیف کی نشر واشاعت کے سلسلے میں مالکانہ حقوق۔ اس قسم کی بیع بھی جائز ہے اور تنازل بھی۔

تصنیفات وتالیفات میں جو دوسرا حق عائد ہوتا ہے وہ حق عام ہے یہ امت کا حق ہے یعنی کسی مؤلف کی تالیف اور نتائج فکر سے استفادہ کا حق، اس میں کسی طرح بھی قدغن نہیں لگائی جاسکتی۔ اور اس سلسلے میں درج ذیل ضمانتیں حاصل ہونی چاہئے۔

ا۔ اقتباس کا حق

ب۔ ترجمہ کا حق

ج۔ اگر کوئی مصنف اپنی کسی ایسی کتاب کی اشاعت سے انکار کرے جو امت کے لئے مفید ہے تو حکومت کو یہ حق ملنا چاہئے کہ اس کتاب کی

اشاعت کرے۔

اگر یہ ضمانتیں حاصل ہوں تو مذکورہ اندیشہ ختم ہو سکتا ہے اور حق خاص اور حق عام دونوں توازن کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔

حق تصنیف وتالیف کے سلسلے میں یہاں جو باتیں عرض کی گئی ہیں انہیں کی روشنی میں تجارتی نام، ٹریڈ مارک، تجارتی لائسنس اور حق ایجاد وغیرہ کا حکم بھی متعین کیا جا سکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

قائلین جواز کے دلائل :

① اپنی تالیف وتصنیف پر مؤلف کا حق ایک فطری حق ہے، ایک مصنف اپنے ذہن ودماغ کی صلاحیتوں کو لگاتا ہے اور اپنے نتائج فکر کو ایک تصنیف کی شکل دیتا ہے تو ظاہر ہے وہ تصنیف اس کا خالص حق ہے جس کا معاوضہ لینے کا اسے پورا پورا حق ملنا چاہیے۔

صحیح بخاری کی روایت ہے رقیہ کے سلسلے میں " ان احق ما اخذ تم علیہ اجرا کتاب اللہ " جب قرآن کے سلسلے میں یہ بات ہے تو سنت کے بارے میں بدرجہ اولی۔ اور جب قرآن وسنت کے سلسلے میں یہ اجازت ہے تو ان سے مستنبط علوم ومعارف پر مشتمل مؤلفات کے سلسلے میں بدرجہ اولی یہ اجازت ملنی چاہیے۔

② سہل بن سعد الساعدیؓ کی مذکورہ حدیث جس میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم قرآن کو صداق بنایا، اس سے بھی حقِ تالیف کے سلسلے میں استدلال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جب تعلیم قرآن استحلال ابضاع کا عوض بن سکتی ہے تو قرآن کی تعلیم واشاعت پر عوض لینا بدرجہ اولی جائز ہوگا اور مفید علوم پر مشتمل مصنفات پر عوض لینا اولی تر ہوگا۔

③ تصنیف وتالیف کا کام ذہن ودماغ اور ہاتھ اور قلم کے اشتراک سے عمل میں آتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:" اطیب الکسب عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور " (اخرجہ احمد)

چنانچہ ہر عمل مباح اطیب الکسب میں داخل ہے۔

④ علماء متقدمین کے طرز عمل سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ اپنی مؤلفات کے ساتھ شئ مملوک کا برتاؤ کرتے تھے۔ چنانچہ الحافظ ابو نعیم الاصبہانی نے اپنی کتاب "الحلیۃ" اتنی قیمت میں فروخت کی جو صرف کاغذ اور نسخے کی قیمت نہیں ہو سکتی۔

(ذکرہ السخاوی ۳۸/۲)

⑤ مؤلفات بھی مال کی عمومی تعریف میں داخل ہیں۔ اور مال اصلاً اس کا حق ہونا ہے اس کے وجود پذیر ہونے کا ذریعہ بنے۔ اس اصول میں کوئی تخصیص بغیر کسی صریح

ان کی بیع تو جائز نہیں، لیکن بطریق تنازل ان کا عوض لینا جائز ہے۔

"الحقوق المجردة لا یجوز الاعتیاض عنہا کحق الشفعة فلو صالح عنہ بمال بطلت ورجع بہ ولوصالح مخیرة بمال لتختارہ بطل ولا شئ لہا، ولوصالح احدی زوجتیہ بمال لتترک نوبتہا لم یلزم ولا شئ لہا۔ کذا ذکروا فی الشفعة ———— وخرج عنہا حق القصاص وملک النکاح وحق الرق فانہ یجوز الاعتیاض عنہا کما ذکرہ الزیلعی فی الشفعة (الاشباہ والنظائر ص ۲۱۲) وحاصلہ ان ثبوت حق الشفعة للشفیع والمرأة و ما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنہ لان صاحب الحق لما رضی علم انہ لا یتضرر بذلک فلا یستحق شیئاً اما حق الموصی لہ بالخدمة فلیس کذلک بل ثبت لہ علی وجہ البر والصلة، فیکون ثابتاً لہ اصالة فیصح الصلح عنہ اذا نزل عنہ لغیرہ ومثلہ ما مر عن الاشباہ من حق القصاص والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض لانہ ثابت لصاحبہ اصالة علی وجہ رفع الضرر عن صاحبہ۔

(رد المحتار، ص ۱۷، ج ۴)

حقوق متعلقہ بالاعیان (جیسے حق مرور اور حق شرب) کی بیع بہت سے متأخرین حنفیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ جہالت وغیرہ نہ ہو۔ تو بطریق تنازل معاوضہ لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور حقوق متعلقہ (جیسے حق تعلی) کی بیع جائز نہیں البتہ بطریق تنازل اس کا معاوضہ لینا جائز ہے

"ان حق المرور حق یتعلق برقبة الارض وھی مال ھو عین فما یتعلق بہ یکون لہ حکم العین اما حق التعلی فحق یتعلق بالھواء ولیس ھو بعین مال" ———— (فتح القدیر، ص ۲۶، ج ۶)

"اقول وعلی ما ذکروا من جواز الاعتیاض عن الحقوق المجردة بمال ینبغی ان یجوز الاعتیاض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسیل بمال لان ھذہ الحقوق لم تثبت لاصحابہا لاجل دفع الضرر عنہم بل تثبت لہم ابتداء بحق شرعی"۔

ٹریڈ مارک اور حق طباعت وغیرہ کا حکم

آج کل حقوق کی بیع کا رواج ہوگیا ہے جیسے ٹریڈ مارک اور تجارتی نام، حق طباعت اور حق ایجاد وغیرہ کی بیع، ان حقوق کی بیع کا حکم معلوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کا حکم

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کی بیع جائز نہیں، نہ رجسٹری کرانے سے پہلے اور نہ اس کے بعد کیونکہ یہ نہ تو عین ہے اور نہ حق متعلق بالعین ہے، اور جواز بیع کے لئے عین ہونا یا کم از کم حق متعلق بالعین ہونا ضروری ہے، رجسٹری کرانے اور اس پر اچھا خاصا مال صرف کرنے سے یہ مال کے حکم میں نہیں ہو جائے گا۔ اس کا بجلی پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ بجلی اعیان میں سے ہے، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام اعیان میں سے نہیں ہے۔ پس لوگوں کے تمول کی بنا پر بجلی کو مال کہا جائے گا، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کو مال نہیں کہا جا سکتا۔

البتہ بطریق تنازل اس کا عوض لینا جائز ہے کیونکہ یہ ٹریڈ مارک اور تجارتی نام وظائف کی طرح ہیں اور وظائف کا عوض لینا بطریق تنازل جائز ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ نے رد المحتار جلد چہارم میں اس کو ثابت کیا ہے پس بطریق تنازل اس کا بھی عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ متنزول لہ کے لئے ضروری ہے کہ اس بات کی وضاحت اور اعلان کر دے کہ اس سامان کا تیار کرنے والا پہلا شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے ـــــــ اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام معاوضہ دے کر حاصل کر لیا گیا ہے، اور اسی جیسا یا اس سے اچھا سامان تیار کرے۔

ٹرسٹ

ٹرسٹ کا حکم بھی ٹریڈ مارک کی طرح ہے کہ بیع جائز نہیں لیکن بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے بشرطیکہ حکومت کی طرف سے اس کی اجازت ہو ورنہ جھوٹ اور دھوکہ کی وجہ سے تنازل بھی جائز نہ ہوگا۔

حق ایجاد حق طباعت

حق ایجاد اور حق طباعت کی نہ تو بیع جائز ہے اور نہ بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ ایجاد کردہ شئی کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے اسی طرح کتاب کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے، حق اصلیت اس شئی پر ثابت ہے اس کے مثل پر نہیں، مثل تیار کرنے کے حق میں سب برابر ہیں جیسا کہ

ارض موات میں کنواں کھودنے والا اس کنویں کا حقدار ہے اور بعینہٖ اسی جیسا دوسرا کنواں تیار کرنے کا حق سب کو ہے اس کو بھی اور دوسروں کو بھی۔ بلکہ اس سلسلہ میں رکاوٹ پیدا کرنا اور حق محفوظ کرانا بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ تطبیق علی العامہ ہوگی اور گرانی بدستور باقی رہے گی جو ان کے لئے تکلیف کا باعث ہے، اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حق محفوظ نہ کرانے میں مصنف یا طابع اول کا ضرر ہے تو بھی یہ ممنوع ہی رہے گا کیونکہ یہ ضرر خاص ہے اور محفوظ کرانے میں ضرر عام ہے، اور ضرر عام کا ازالہ ضرر خاص سے زیادہ ضروری ہے۔ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کا تحمل کرلیا جاتا ہے۔" یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام" (الاشباہ والنظائر ص۸۷) جیسے کسی کی ملوکہ اگر عام کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس پر اس کا گرادینا واجب ہے۔

ڈھلے ہوئے پیسے کا مثل تیار کرکے اس سے خرید و فروخت کرنے میں اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس کا مثل تیار کرنا بھی فی نفسہٖ منع ہے بلکہ اس کو حکومت کا ڈھالا ہوا پیسہ قرار دے کر استعمال کرنا منع ہے جس کا ارتکاب دوسرا ڈھالنے والا کرتا ہے۔ برخلاف طابع کے کہ وہ کتاب کا مثل تیار کرتا ہے اور طابع اول کی چھاپی ہوئی کتاب قرار دیکر استعمال نہیں کرتا، وہاں جھوٹ اور دھوکہ ہے یہاں نہیں ہے۔

واللہ اعلم

بیع حقوق کا مسئلہ

از ——— مولانا اختر امام عادل

الحمد للہ وکفیٰ والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمد المصطفیٰ:

عہد جدید نے ایسے ایسے مسائل پیدا کردیئے ہیں جن کا تصور بھی پچھلے زمانوں میں نہیں کیا جاسکتا تھا۔ پچھلے زمانے میں جس چیز کے اندر کسی مالیت کا تخیل تک نہ تھا، آج وہ بہترین سرمایۂ حیات بن چکی ہے۔ پہلے ذخیرہ اندوزی کا بھی ایک خاص طریقہ تھا اور جب ادخار اور ذخیرہ اندوزی کی بات کی جاتی تھی تو ایک خاص قسم کا طریقہ کار ذہن میں رقص کرنے لگتا تھا، لیکن موجودہ دور میں ادخار کے ایسے نئے نئے طریقے پیدا ہوگئے ہیں کہ ایک وہ چیز جس کی حفاظت گذشتہ دنوں ایک دن بھی مشکل تھی۔ آج برسوں اس کو اپنی اصلی حالت میں رکھا جاسکتا ہے۔ وہ لطیف چیزیں جن کا ضبط وادخار کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا تھا، آج وہ بآسانی محفوظ کی جارہی ہیں۔

اس وقت ضرورت ہے کہ مفتیان کرام اور علماء اسلام عہد جدید کے تقاضوں پر نگاہ ڈالیں، حالات سے واقفیت اور وقت کی نزاکت کا احساس اس دور کے ہر مسلم محقق کا فرض ہے۔ جہاں زندگی کے دوسرے شعبوں میں نئے نئے شوشے پیدا ہوگئے ہیں، وہیں زندگی کے اہم باب یعنی معاملات کے اندر بھی ایسے جدید تقاضوں کی بنیاد پڑ گئی ہے کہ تمام تر ضرورتوں کو بالائے طاق رکھ کر ان تقاضوں پر نگاہ ڈالنا، اور ان کے حل کی تشکیل کرنا علماء اور دانشوروں پر فرض ہوگیا ہے۔ خرید وفروخت کا مفہوم پہلے محدود دائرہ اور محدود اشیاء میں جاری تھا۔ آج خرید وفروخت کے مفہوم میں جو عموم پیدا ہوگیا اس کا پچھلے دور سے کوئی تقابل ہی نہیں، اس عموم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع کی اصطلاح تبدیل ہوگئی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ میعات اور

قابل خرید وفروخت اشیاء کی بہتات ہوگئی ہے، پہلے جن اشیاء کے اندر ثمنیت اور مالیت کا احساس تک نہیں تھا، آج وہ ثمنیت اور مالیت سے بھرپور نظر آتی ہیں، پھر آخر یہ کیونکر مناسب ہوگا کہ عرف جدید پر عرف قدیم کا حکم لگایا جائے، اور دونوں الگ الگ تقاضوں کو ایک ہی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے خاص طور پر اس وقت جبکہ بیع کی اصطلاحی تعریف میں ائمہ کرام اور علماء متقدمین کے درمیان اختلاف ہو، مناسب ہے کہ بیع کی حقیقت ائمہ کے اختلافات کی روشنی میں سمجھ لی جائے، ائمہ کرام کے تمام اختلافات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

١. ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیع مبادلة المال بالمال کا نام ہے، اور مال کا مطلب عین ہے، تو گویا بیع کی تعریف مبادلة الاعیان بالاعیان ٹھہری، منافع کی بیع اس نقطۂ نظر سے جائز نہیں ہوگی۔

٢. دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیع کے مفہوم میں عموم ہے، اور منافع و اعیان ہر ایک کی بیع جائز ہے۔

پہلا نقطۂ نظر احناف کی طرف منسوب ہے، اور دوسرا ائمہ ثلاثہ کی طرف، چاروں ائمہ کی کتابوں سے ان کے اپنے اپنے نقطۂ نظر کا ثبوت صراحتاً یا اشارۃً ہوتا ہے۔ چاروں اماموں کی کتب فقہیہ کے حوالجات مقالہ کو طویل کردیں گے، جس کا نہ ابھی موقع ہے اور نہ ضرورت، ثبوت کے لئے صرف ایک ایک دو دو حوالہ ہم پیش کرتے ہیں۔

سب سے پہلے جو غالب نقطۂ نظر ائمہ ثلاثہ کا ہے، اس کے چند حوالے ہم پیش کرتے ہیں۔

شافعیہ

شوافع کے نزدیک جس طرح اعیان اور مادی اشیاء کی بیع ہوسکتی ہے اسی طرح منافع کی بھی بیع ہوسکتی ہے بشرطیکہ تابید کے طور پر منافع کا مشتری حقدار ہوجائے، اس نسبت کے استناد کے لئے ابن حجر ہیتمی اور ابن القاسم الغزی کے حوالے کافی ہیں۔ ابن حجر ہیتمی بیع کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الآتي لاستفادة ملك عين او منفعة مؤبدة"۔

علامہ شروانی اس کے حاشیے میں مؤبدہ کی تشریح کرتے ہوئے ایک مثال پیش کرتے ہیں

"قوله، "مؤبدة" كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع"۔

(حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج ص۲ وکذلک نہایۃ المحتاج ص۳۷)

علامہ ابن قاسم غزی اپنی شرح میں فرماتے ہیں۔

"فاحسن ما قیل فی تعریفہ انہ تملیک عین مالیۃ بمعاوضۃ باذن شرعی او تملیک منفعۃ مباحۃ علی التابید بثمن مالی .... ودخل فی منفعۃ تملیک حق البناء"۔

(حاشیہ الباجوری علی شرح الغزی ص۳۴)

حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف میں عین مالیۃ کے ساتھ منفعت مباحۃ دونوں داخل ہیں جیسا کہ علامہ بہوتی کا بیان ہے۔

"مبادلۃ عین مالیۃ .... او منفعۃ مباحۃ مطلقاً بان لا تختص اباحتہا بحال دون آخر کممر دار او منفعۃ تحفر بئراً باحدھما ای عین مالیۃ او منفعۃ مباحۃ مطلقاً .... فیشمل نحو بیع کتاب بکتاب او بممر دار او بیع نحو ممر فی دار بکتاب او ممر فی دار اخری"۔

(شرح منتہی الارادات ص۱۴۲ وکشاف القناع ص۳۵)

مالکیہ

مالکیہ کے نزدیک مشہور تعریف کی رو سے منافع بیع کے مفہوم میں داخل نہیں ہوتے، بیع کی ان کے نزدیک مشہور تعریف یہ ہے۔

"عقد معاوضۃ علی غیر منافع، ولا متعۃ لذۃ"۔

(المغنی لابن قدامہ ص۳)

اس تعریف کی رو سے اجارہ اور کرایہ کے معاملات اور نکاح کے امور خارج ہوجاتے ہیں، کیونکہ ان کے اندر منفعت اور لذت اندوزی کے معاوضے میں مال دیا جاتا ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں بھی بعض روایات ایسی ملتی ہیں جن سے یہ یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بعض حقوق ومنافع کی بیع درست ہے، مثلاً مالکیہ کے نزدیک حق تعلی، اور دیوار پر لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع درست ہے۔ علامہ دردیر کا قول ان کی شرح کبیر میں موجود ہے۔

"وجاز بیع (ھواء) بالمد ای فضاء (فوق ھواء) بان یقول لصاحب

ارضی یعنی عشرة اذرع مثلاً فوق ما تبنیه بارضك۔

(ان وصف البناء الاسفل والاعلی لفظاً او عادتاً للخروج من الجهالة والغرور ویملك الاعلی جمیع الهواء الذی فوق بناء الاسفل ولکن لیس له ان یبنی ما دخل علیه الا برضا الاسفل)

(الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۴)

بعینہ یہی مسئلہ امام مالک کی مدونۃ الکبریٰ ۴/۷۸ میں بھی موجود ہے، اس طرح کی جزئیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بیع کی مشہور تعریف میں اگرچہ عین منفعت کی قید لگائی گئی ہے، لیکن یہ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی کسی نہ کسی شکل میں منافع و حقوق کی بیع کی گنجائش ہے۔

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک مشہور تعریف بیع کی، "مبادلة المال بالمال" (البحر الرائق ۵/۲۷۷ فتح القدیر ۵/۷۴ مجمع الانہر ۲/۳ وغیرہ من الکتب الفقہیہ) وغیرہ الفاظ سے کی گئی ہے۔ مال کا مفہوم تو قریب قریب تمام ائمہ کرام کی تعریفوں میں ملتا ہے لیکن مال کا وہ مفہوم جو منافع کے مقابلے میں مراد ہوتا ہے، کیا وہی مفہوم مالیت یہاں مراد ہے؟ یا کچھ اور؟ اس کی تعیین کے لئے ہمیں مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی کتابوں میں جو عبارتیں ملتی ہیں، ان عبارتوں کا جائزہ لینا پڑے گا اور دیکھنا پڑے گا کہ مال کا مفہوم ان کے نزدیک عام ہے، یا عین مالیت مراد ہے۔

اس سلسلے میں ہمارے یہاں مختلف قسم کی عبارات ملتی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی مال کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"المراد بالمال ما یمیل الیه الطبع ویمکن ادخاره لوقت الحاجة والمالیة تثبت بتمول الناس کافة او بعضهم والتقوم یثبت بها وباباحة الانتفاع به شرعاً۔"

(رد المحتار ۴/۳)

اس تعریف کے اعتبار سے مال کے صرف دو عناصر کا ثبوت ہوتا ہے۔ ایک میلان طبع اور رغبت نفس، دوسرے قابل ادخار ہونا۔ البتہ مالیت کی علامت یہ ہے کہ لوگ جس چیز سے مالدار اور خوشحال ہو جائیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ اس شئے کے اندر مالیت ہے۔

اس تعریف کے بعد علامہ شامی حاوی قدسی کے حوالے سے فرماتے ہیں۔

"المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وامكن احرازه و التصرف فيه على وجه الاختيار"۔

(حوالۂ سابق والبحر الرائق ص۲۷۷)

اس تعریف میں مال کے تین اجزاء کی خبر دی گئی ہے، ایک تو یہ کہ آدمی کے علاوہ ہر وہ چیز جو انسان کی مصلحتوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور ثانیاً اس کی حفاظت و ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، ثالثاً اس میں تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار ہو، تو یہ چیز مال کہلاتی ہے، ان دونوں تعریفوں میں کوئی تصریح نہیں کہ مال اعیان کی حد تک محدود ہے، غیر اعیان پر مال کا اطلاق نہیں ہو سکتا ـــــ ہاں علامہ علاء الدین حصکفی صاحب درمختار نے مال کی جو تعریف کی ہے، اس میں اعیان کی صراحت کی گئی ہے، علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

"والمراد بالمال عين يجري فيه التنافس والابتذال"۔

(الدر المنتقى بهامش مجمع الانهر ص۲)

اس وضاحت کے ساتھ کسی اور فقیہ نے مال کو اعیان میں محصور نہیں کیا ہے، تاہم یہ کہنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں کہ مال سے مراد فقہاء احناف نے وہی اعیان لیا ہے، جو منافع کے مقابل بولا جاتا ہے، اس کا واضح تقاضا یہ ہے کہ منافع اور حقوق مجردہ مال کے عموم میں داخل نہ ہوں اسی لئے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے صاحب ہدایہ وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"لان حق التعلي ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه"۔

(فتح القدير ص۲۸)

حق تسییل کے بارے میں بھی احناف نے بیع کے عدم جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ رد المحتار ص۱۲۲ و شرح المجلہ للاتاسی ص۱۱۱ میں بصراحت مذکور ہے۔

ان سب جزئیات سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مال کے اندر منافع و حقوق داخل نہیں ہیں لیکن احناف کی انہی مشہور زمانہ فقہی کتابوں میں بعض حقوق اور منافع کو مال کے ذیل میں شمار کیا ہے، اور بعض کو اعیان سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ شامی بدائع کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"ذکر فی البدائع وغیرہ لو تزوجها الحر علی سکنیٰ دارہ اورکوب دابتہ والحمل علیها او علی ان تزرع ارضہ ونحو ذلك من منافع الاعیان مدة معلومة صحت التسمیة ......"

"لان هذہ المنافع مال او الحقت بہ للحاجة" الخ

(رد المحتار ص ۳۳۳)

اس پوری عبارت میں خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے کہ گھر کی سکونت، جانور کی سواری یا بار برداری یا اس سے کاشت کاری وغیرہ جو منافع کی قبیل کی چیزیں ہیں، ان کے بارے میں صراحت کے ساتھ فرمایا جا رہا ہے کہ یہ منافع مال ہیں، ورنہ اس سے کم تو کہا ہی نہیں جا سکتا کہ یہ منافع مال کے حکم میں ضرور ہیں، ایک دوسری عبارت اور ملاحظہ کیجئے۔ صاحب ہدایہ حق مرور کی بیع پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اما حق المرور یتعلق بعین تبقی وهو الارض فاشبہ الاعیان"

(هدایہ ص ۔)

اس عبارت میں حق مرور کی بیع کو محض اس لئے جائز قرار دیا گیا کہ اعیان سے مشابہ ہے غرض احناف کے نزدیک مال کے مفہوم میں اگرچہ اولاً اعیان آتے ہیں لیکن اس کے باوجود بعض منافع اور حقوق بھی ان کے ذیل میں آجاتے ہیں اس طرح مال کا اعیان کے ساتھ انحصار باقی نہ رہا، بلکہ اس کا عموم بحال ہوگیا، وہ عموم تو نہ آسکا جو دیگر ائمہ کرام نے پیدا کیا ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ ان کے قریب تو پہونچ ہی گیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات پورے طور پر ثابت ہوگئی کہ مال کے مفہوم کے تحت ہر طرح کے منافع وحقوق نہیں تو کچھ نہ کچھ منافع وحقوق بالیقین آتے ہیں اس لئے بیع کی اصطلاح ان کو بھی شامل ہوگی۔ اور احناف کے نقطۂ نظر سے بھی یہ ماننے سے چارہ کار نہیں ہے کہ بعض حقوق اور منافع کی بیع درست ہے۔ البتہ ہمیں اس کی تعیین کرنی ہوگی وہ کون سے حقوق اور منافع ہیں جن کی بیع درست ہے۔ اور کن حقوق ومنافع کی بیع درست نہیں ہے۔

حقوق کا مسئلہ

اس کے لئے ہمیں سب سے پہلے حقوق کی قسموں پر غور کرنا پڑے گا۔ بنیادی طور پر حقوق کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) حقوق شرعیہ (۲) حقوق عرفیہ۔

(۱) حقوق شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ثبوت شارع کی جانب سے ہوا ہو، ان میں قیاس

کا کوئی دخل نہ ہو۔

(۲) حقوق عرفیہ سے مراد یہ ہے کہ جن کے ثبوت کی بنیاد عرف پر ہو، کہ عرف میں کوئی حق چل رہا تھا اور شریعت مطہرہ نے اس کو روکنے کے بجائے اس کو باقی رکھا، یہ حق عرفی ہے۔

پھر ان دونوں طرح کے حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کچھ تو وہ حقوق ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع کئے جاتے ہیں۔

(۲) اور کچھ وہ ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالذات ہو کر مشروع ہوتے ہیں جن حقوق کا ثبوت اصالۃً اور مقصود ہوتا ہے پھر ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) حقوق کی ایک قسم تو یہ ہے کہ اشیاء کی ذات سے ایسے منافع وابستہ ہوں جو ہمیشہ ہمیش کے لئے ان سے متعلق ہوں، یعنی جب تک وہ شئی پائی جائے گی اس کی منفعت بحال رہیگی مثال کے طور پر حق مرور، حق شرب، حق تسییل وغیرہ۔

(۲) دوسری قسم کا نام ہم حق اسبقیت اور اختصاص رکھ سکتے ہیں کہ کوئی ایسی شئی ہے کہ جو کوئی پہلے اس پر قبضہ کرے گا اس پر اسے حق تصرف حاصل ہو جائے گا، مثلاً جنگل کی گھاس چشمہ کا پانی، ٹرین کی عام کمپارٹمنٹ کی سیٹیں۔

(۳) حقوق کی تیسری قسم یہ ہے کہ انسان کو اس میں کسی کے ساتھ نئے معاملے کرنے یا اس کو برقرار رکھنے کا حق حاصل رہتا ہے مثلاً زمین، گھر یا دکان وغیرہ کرایہ پر لگانا اس سے کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اسے اپنے لئے رکھے یا کسی دوسرے کے ساتھ اس کا معاملہ کرے یہ تو حقوق کی قسمیں ہیں۔

حقوق کے معاوضہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ بیع کے طور پر اس کا معاوضہ کیا جائے یعنی جس طرح بیع کے اندر مبیع بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ حق بھی منتقل ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ صلح اور دستبرداری کے طور پر ہو، یعنی معاوضہ کے بعد دستبردار شخص کا حق ساقط ہو جائے لیکن یہ نہیں ہوگا کہ جس شخص کے لئے اس نے معاوضہ پر مصالحت کی ہے اس شخص کی طرف وہ حق منتقل ہو کر چلا جائے۔

امام قرافی نے دونوں صورتوں کے درمیان میں فرق بیان کیا ہے

"اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل و

اسقاط فالنقل ینقسم الی ما ھو بعوض فی الاعیان کالبیع والقرض .... والی ما ھو بغیر عوض کالھدایا والوصایا..... فان ذالک کلہٗ نقل ملک فی اعیان بغیر عوض"۔

"واما الاسقاط فھو اما بعوض کالخلع والعفو علی مال....... لجمیع ھذہ الصور یسقط فیھا الثابت ولا ینتقل الی الباذل ماکان یملکہ"۔

"المبذول لہ من العصمۃ وبیع العبد ونحوھا"۔

(الفروق للقرافی ص۱۱۰ الفرق التاسع وسبعون)

اس وقت جبکہ حقوق کی تقسیمیں بھی ہوگئیں اور معاوضہ اور مبادلہ کی صورتیں بھی معلوم ہوگئیں اب وقت آیا ہے کہ حقوق کی ہر ہر قسم پر مناسب احکام صادر کئے جائیں۔

حقوق شرعیہ

حقوق شرعیہ کے بارے میں قبل بتایا جا چکا ہے کہ اس کے اندر قیاس وعرف کا کوئی دخل نہیں ہوتا، یہ سراسر شریعت کی قائم کردہ چیز ہوتی ہے جیسے حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسبت، حق قصاص، حق طلاق، حق حضانت اور حق ولدیت وغیرہ۔

حقوق کی تقسیم بھی پہلے کی جاچکی ہے۔ ایک وہ حقوق ہیں جو اصالۃً ثابت نہیں ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے ثابت ہیں، مثلاً حق شفعہ وغیرہ ان کو حقوق ضروریہ سے تعبیر کرسکتے ہیں۔

کچھ وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصحاب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہوتے ہیں ان کا نام ہم حقوق اصلیہ رکھ سکتے۔

فقہاء نے ان دونوں حقوق کے لئے الگ الگ احکام بیان کئے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا مالی معاوضہ نہ بطور بیع کے درست ہے اور نہ صلح وتنازل کے طور پر درست ہے، اس لئے کہ حقوق ضروریہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں اور جب صاحب حق مالی معاوضہ پر اس سے دستبردار ہونے یا فروخت کرنے پر آمادہ ہوگیا تو اس سے خود ثابت ہوگیا کہ اس کو ضرر نہیں تھا اور جب ضرر کا ثبوت نہ ہوا تو وہ حق اس کے لئے ثابت نہ رہا اور معدوم چیز کی بیع درست نہیں ہے۔

رہا حقوق کا معاملہ جیسے حق قصاص، حق وراثت وغیرہ تو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ بطور بیع کے تو اس کا تبادلہ درست نہیں ہے البتہ بطور صلح وتنازل کے درست ہے یعنی مثلاً کسی انسان

کو حق قصاص حاصل تھا اور پھر وہ حق قصاص سے دستبردار ہونے پر آمادہ ہوگیا، تو حق قصاص منتقل ہو کر منزول لہ تک چلا جائے اور پھر وہ منزول لہ قاتل کو قتل کر دے ہرگز نہیں، دوسرے لفظوں میں اسے اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ حقوق اصلیہ ایک آدمی سے دوسرے آدمی کی طرف انتقال کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لئے نہ ان کی خرید و فروخت درست ہے اور نہ ان کے اندر ہبہ و وراثت جاری ہو سکتی ہے، اس حکم کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان مبارک ہے۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن بیع الولاء"

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان حکم کا یہ فرق علامہ بیری نے اشباہ و نظائر کی شرح میں ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو (شرح الاشباہ والنظائر للبیری (مخطوط) ص۹۲ و ص۶۳) اور اس کو علامہ ابن عابدین شامی نے نقل کیا ہے، (دیکھئے رد المحتار ص۴/۱۲) لیکن یہاں پر یہ شرط ملحوظ رہے کہ حقوق اصلیہ کا تنازل بالمال اسی وقت درست ہے جبکہ وہ حق معاملہ کے وقت موجود ہو اگر اس وقت موجود نہیں ہے اور آئندہ ہونے کی امید ہو تو اس وقت تنازل و صلح بھی درست نہ ہوگی۔

حقوق عرفیہ

حقوق عرفیہ کا ذکر بھی سابق میں ہو چکا ہے اس سے مراد وہ حقوق ہیں جو صاحب حق کے لئے عرف کی بنیاد پر ثابت ہوں نہ کہ شرع کی بنیاد پر، مثلاً راستہ پر چلنے کا حق، حق شرب اور حق تسییل وغیرہ۔ جو عرف کے اندر پہلے ہی سے جاری تھا البتہ شریعت نے ان پر پابندی نہیں لگائی بلکہ اس کو باقی رکھا۔

حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں:

وہ حق انتفاع جو مادی چیزوں کی ذات سے متعلق ہو جیسے گھر کی ذات کے ساتھ سکونت متعلق ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ انتفاع ایک خاص معلوم مدت تک کے لئے ہے تب تو یہ اجارہ کے حکم میں ہے اور اس پر اجارہ ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

لیکن اگر اس منفعت کو کسی دوسرے شخص کے لئے ہمیشہ ہمیش کے لئے خاص کر دیا جائے اور صاحب حق اپنا حق انتفاع دوسرے کی طرف علی سبیل التابید منتقل کر دے تو یہ اس منفعت کی بیع ہوگی اور یہی وہ بیع ہے جس کو فقہاء احناف نے بیع حقوق مجردہ سے تعبیر کیا ہے اس بیع کے جواز و عدم جواز کے بارے میں ائمہ کرام کے نظریات میں سخت اختلاف ہے بعض لوگ جواز کے قائل ہیں اور بعض لوگ عدم جواز کے۔ حقوق مجردہ میں بہت سارے

حقوق داخل ہے مثلاً حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق وغیرہ۔

حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ چونکہ یہ حقوق، حقوق مجردہ کی قبیل سے ہیں اس لئے ان کی بیع درست نہیں ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کی کتابوں میں ان کی بیع کا جواز معروف ہے مگر حنفیہ کے نزدیک بھی مذکورہ حقوق کا عدم جواز بیع مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کی نصوص فقہیہ میں جو مختلف روایات ملتی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرطوں کے ساتھ ان کے نزدیک بھی حقوق مجردہ کی بیع درست ہے تمام نصوص کا نقل کرنا مقالے کی تطویل کا باعث ہوگا، اس لئے ان عبارات کی روشنی میں جو شرائط ماخوذ ہوتے ہیں انہی کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شرائط کے ذکر سے قبل ان نصوص سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کا خلاصہ ذکر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، ان نتائج کو چار امور میں حصر کرسکتے ہیں۔

(۱) بیع کی تعریف ہی وہ بنیادی حقیقت ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مبیع کا عین ہونا شرط نہیں ہے بلکہ وہ ان منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جو علی سبیل التابید فروخت کئے گئے ہوں، مالکیہ کی کتابوں کی بعض جزئیات سے بھی اسی قسم کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔

(۲) حنفیہ اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگاتے ہیں لیکن وہ حق مرور کے بیع کی اس تعلیل کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ حق مرور ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے اس لئے بیع کے معاملے میں اس کا حکم وہی ہوگا جو اعیان کا ہے۔

(۳) یہیں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق کسی نہ کسی عین سے ہے ان کا حکم مبیع کے باب میں وہی ہے جو اعیان کا ہے بشرطیکہ وہاں پر بیع کے جواز کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو، مثلاً دھوکہ جہالت وغیرہ کے عناصر اگر اس میں مفقود ہیں تو اس بیع کے جواز میں حنفیہ کو کوئی تامل نہیں ہے۔

(۴) البتہ جن حقوق کا تعلق اعیان سے نہیں ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ ان کی بیع حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ صلح کے طور پر اس کا معاوضہ لینا جائز ہے جیسا کہ بعض احناف نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ان چار امور کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ حقوق عرفیہ کی بیع علی شرط التابید ائمہ الثلاثہ کے نزدیک جائز ہے لیکن احناف ان کی بیع سے یہ کہہ کر روک دیتے ہیں کہ حقوق

مجردہ میں تحران کا حکم اپنے عموم و اطلاق پر نہیں جیسا کہ بظاہر گمان ہوتا ہے بلکہ فقہاء نے بعض ان حقوق کا استثناء کیا ہے جن کا تعلق اعیان سے ہو اس کے علاوہ یہ بھی بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ جب سارا مدار عرف پر ٹھہرا تو عرف کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا عرف کی تبدیلی بھی مسلم اور مشاہد ہے عرف کو اتنی اجازت تو ملنی ہی چاہئے کہ اگر وہ بعض چیزوں کو مال کے ذیل میں داخل کرنا چاہے تو داخل ہو جائیں خصوصاً اس وقت جبکہ مالیت کا وہ پرانا تصور جو ابن عابدین شامی وغیرہ فقہاء کے یہاں ملتا ہے کہ جس چیز سے جو لوگ خوشحال ہونے لگیں وہ مال ہے یا اس میں موجود بھی ہو اور پھر عامۃ المسلمین کا تعامل اس کو قوت دے رہا ہو اس وقت اس قسم کے حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ چند شرطوں کے ساتھ دیا جا سکتا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں ۔

(۱) حق ابھی قائم ہو، مستقبل میں ہونے کی امید نہ ہو۔

(۲) حق صاحب حق کے لئے اصالتہً ثابت ہو دفع ضرر کے لئے اس کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

(۳) وہ حق اس قابل ہو کہ اس کو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا جا سکے۔

(۴) حق کو باضابطہ طور پر رجسٹرڈ کرا لیا جائے جس سے احراز و اذعار بھی حاصل ہو جائے اور دھوکہ و جہالت بھی لازم نہ آئے۔

(۵) وہ حق تاجروں کے عرف میں اعیان اور مال کی طرح چل رہا ہو اور لوگ اس کی خرید و فروخت سے رغبت رکھتے ہوں۔

حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم جسے ہم نے حق اختصاص اور حق اسبقیت سے تعبیر کیا تھا مثلاً کسی مباح زمین پر کوئی آدمی قبضہ کر کے اس میں کاشت شروع کر دے یا مکان بنوائے یا اس کا احاطہ کروا دے تو وہ زمین جس پر ہر کوئی بھی قبضہ تملک حاصل کر سکتا ہے اس شخص نے جب پیش قدمی کی تو اسے حق اسبقیت حاصل ہو گئی۔

اس حق کی بیع کے بارے میں بہت کم فقہاء نے کچھ لکھا ہے۔ فقہاء شافعیہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست ہے یا نادرست، علامہ رملی نے نہایۃ المحتاج میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ نہ ان کی بیع اور نہ ان کا ہبہ درست ہے اس کے بالمقابل دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے (دیکھئے نہایۃ المحتاج ص۳۴۳ و مثلہ فی زاد المحتاج کو ہمی ص۴۰۹ و تحفۃ المحتاج للشروانی ص۲۱۳)

فقہاء حنابلہ کے بھی اس باب میں دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں ایک جواز کا قول دوسرے

عدم جواز کا، علامہ ابن قدامہ نے الکافی میں بغیر کسی اختلاف کے نقل کئے یہ لکھا ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست نہیں ہے البتہ علامہ مرداوی نے الانصاف میں دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں اور نہایت وضاحت کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ ۔۔۔۔۔۔ مذہب یہ ہے کہ بیع جائز نہیں ہے ہاں علامہ بہوتی نے حنابلہ کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ ناجائز ہونے کی بات صرف بیع کے حق میں ہے بطور صلح و دستبرداری اس کا معاوضہ درست ہے انہوں نے اس مسئلہ کو خلع پر قیاس کیا ہے (دیکھئے شرح منتہی الارادات للبہوتی صہ ۲/۳۶۴) حنفیہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔

حق عقد حقوق عرفیہ کے ذیل میں ایک تیسری قسم حق عقد یا حق وظیفہ کی آتی ہے جس کا ذکر پہلے مجملاً ہو چکا ہے اس سلسلے کی فقہی عبارات سے کتب فقہیہ بھری پڑی ہیں، ان کے اقتباسات بھی اگر نقل کئے جائیں تو کافی تطویل ہو جائے گی ان کی فقہی عبارات کی روشنی میں جو مختار مسلک معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق کی بیع درست نہیں البتہ مالی معاوضہ کے ذریعہ ان سے دستبردار ہونے کی اجازت ہے۔

اب تک جو تحریر کیا گیا وہ اصولی طور پر کیا گیا اس کے تحت ان تمام حقوق کے احکام معلوم کئے جا سکتے ہیں جو ہمارے زمانے میں رائج ہیں اس باب میں کسی فیصلہ کن نتیجہ تک آسانی کیلئے چند امور کی وضاحت ضروری ہے جب تک ان کے بارے میں ذہن کے اندر کوئی واضح تصور قائم نہ ہو گا مسائل کا حل مشکل ہے

(۱) اولاً یہ کہ بیع کا اصطلاحی مفہوم کیا ہے۔

(۲) مال کی حقیقت کیا ہے اور کیا اس کی اصطلاح پر عرف اثر انداز ہو سکتا ہے۔

(۳) ادخار اور احراز کی کیا شکلیں ہو سکتی ہیں اس بارے میں صرف ایک کلیہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ ہر شئی کے مناسب شان اس کا طریقہ ادخار ہو گا۔

یہ اور اس قسم کے چند اصول واضح طور پر ذہن میں آ جانے کے بعد مسائل کا حل آسان ہے اور بحمد اللہ ان اصولوں پر اب تک کی معروضات میں کافی بحث ہو چکی ہے مزید کچھ عرض کرنا تطویل کا سبب ہے اس لئے انہی شکستہ سطور پر مقالہ کو ختم کیا جاتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

(۲۱) ——— حضرت مولانا مفتی عبدالوھاب

استفسار

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں۔

بعد مقدمہ

۱ــــ بیع کی حقیقت کیا ہے
۲ــــ مال کی حقیقت کیا ہے
۳ــــ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے
۴ــــ حقوق کی بیع جائز ہے کہ نہیں۔ الخ فرم۔

الجواب

ھو الموفق للصواب: آپ کے استفسار کا مقدمہ کلا لکدو الشئ بینۃ وبرھانہ کے منزل میں ہے بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال بالتراضی: فتاوی عالمگیریہ۔

مبادلۃ المال بالمال: ھدایۃ۔

مال سے مال کا مبادلہ ہونا بصورت رضامندی سے ہی ہوا کرتی ہے عبارت عالمگیر سے ظاہر ہے۔

المراد بالمال مایمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجۃ۔

والمالیۃ تثبت بتمول الناس کافۃ او بعضھم والتقوم یثبت بھا وباباحۃ الانتفاع بہ شرعاً کتاب البیوع ردالمختار

مال سے مراد جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو وقت حاجۃ ذخیرہ ممکن ہو۔ بدائع صنائع میں یوں مکتوب ہے۔

المال اسم للمبادلۃ وھی مبادلۃ شئ مرغوب بشئی مرغوب خرید نے کی چیز مرغوب ہی ہوا کرتی ہے۔

صاحب ردالمحتار نے خمر کو مال میں داخل کیا لیکن متقوم کی قید سے اس کو خارج کردیا۔ ادخار کی قید سے

منفعت کی صورت کو خارج کر دیا کیونکہ منفعت ملک ہے مال نہیں ملک کی صفت میں وصف اختصاص ہے تصرف کی صورت ہو صفحہ ۱۰۰۔

بہر حال ہر مصنف نے مال معرّف کے لئے معرّف بیان کیا عبارت میں تفنن ہے مطلب ایک ہی ہے۔

(عبارا تنا شتیٰ وحسنك واحد کل الیٰ ذاك الجمال یشیر)

جمادات نباتات میں سے ہر چیز مال میں داخل ہے۔ اگرچیکہ دور سابق میں بعض چیزیں مال میں داخل نہ تھی اس زمانے میں ضرورت کی حاجت کے مدنظر مال میں داخل ہو گئی گوبر کا گیاز اذخار کرنا ممکن نہ تھا جس کی وجہ مال نہ تھا اب اذخار کر کے استعمال ہونے لگا ظاہر ہو گیا جس کا استعمال جائز ہے جیسا کہ ردالمختار میں کتاب الانجاس میں ہے ما تغیر فہو طاھر مکتوب ہے جو اپنی اصلیت سے متغیر ہو گئی وہ اذخار ظاہر ہے۔ ظاہر چیز کا فروخت کرنا جائز ہے اس سے اذخار کا مطلب بھی واضح ہو گیا۔ ایک شخص نے مکان فروخت کیا دوسرے نے خریدا تو حدود کے ساتھ ہی خریدا جاتا ہے تو اوپر کا حصہ اصل کے تابع ہے اور کنیف بھی داخل ہے مجموعہ کی صورت ہی کو دار مکان کہلایا جاتا ہے خرید فروخت کی دستاویز میں بھی حدود تحریر کی جاتی ہے تاکہ مستقبل میں منازعہ کی صورت نہ ہو۔

جیسا کہ کتب فقہ میں ہے من اشتریٰ دارا بحدودھا فلہ العلو والکنیف اسم الدار ینتظم العلو لانہ اسم لما ادیر علیہ الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائہ فیدخل فیہ

پس مکان خریدنے سے اس کے حقوق ومنافع بھی داخل ہو جاتے ہیں۔

ہاں ایک مکان میں مالک مکان نے اوپر منزل بنائی ایک شخص نے اوپر کی منزل جس میں روم مجموعے اس کو خریدنا چاہا تو خرید سکتا ہے جبکہ اس کی بھی حدبندی تحریر کی صورت ہو۔

جیسا کہ کتب فقہ میں ہے من اشتریٰ منزلا فوقہ منزل فلیس الاعلیٰ الا ان یشتریہ بکل حق ھو لہ او بمرافقہ او بکل قلیل وکثیر ھو فیہ او منہ۔ منزل میں اسباب ہو تو اس کی بھی تحریر ہی ہو جائے خرید و فروخت میں یہ داخل ہے یا نہیں اگرچیکہ اسباب منزل میں داخل نہیں۔

حقوق کی خرید و فروخت

از ـــــــ مولانا نور علی الاعظمی ، دار العلوم مئو

جواب ۱ : ۔ بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے ، ہر مرغوب شئے مال نہیں ہو سکتی ہے ۔ بدائع میں بیع کی تعریف میں بجائے مال کے لفظ مرغوب کا استعمال کیا گیا ہے مگر اس مرغوب کا مصداق بھی مال ہی ہے ۔ جیسا کہ علامہ شامی نے اس کی وضاحت کر دی ہے ۔

جواب ۲ : ۔ حقوق اور منافع مال نہیں ہیں ۔ مال ایسی چیز کہلائے گی جو قابل ذخیرہ ہو اس دور میں اگر مال کی تعیین و تحدید کے لئے اعیان کے مفہوم میں کچھ وسعت رکھی جائے تو زیادہ بہتر ہوگا ۔ اس لئے کہ انسانی وسائل کے پھیلاؤ اور سائنسی ترقیات کے نتیجہ میں آج بہت سی ایسی چیزیں وجود میں آچکی ہیں جن کی مالیت مسلم ہے لیکن انہیں مادی اعیان میں شمار کرنا مشکل ہے جیسے بجلی اور گیس وغیرہ ۔

جواب ۳ : ۔ فقہاء نے مال کی جو تعریف کی ہے اس تعریف کے اعتبار سے ایسی چیزیں بھی مال کی فہرست میں شامل ہو سکتی ہیں جو پچھلے زمانوں میں مال کی تعریف سے خارج تھیں ۔

زمانہ کے حالات اور انسانی ضرورتوں نے ماضی کی بہت سی بیکار چیزوں کو ہمارے دور میں مفید اور کارآمد بنا دیا ہے ۔ یقیناً اس زمانہ میں ریت اور مٹی مال ہیں اور ان کے علاوہ سڑکوں پر پڑے ہوئے بہت سے کوڑے کباڑے انفرادی طور پر تو بالکل بیکار اور بے مصرف ہیں لیکن انہیں کوئی کباڑیا اکٹھا کرلے اور کوئی دوسرا کارخانہ اپنی ضرورت سمجھ کر خریدنا چاہے تو وہ کباڑا بھی مال ہوگا اور اسے مال نہ ماننا ایک حقیقت کا انکار ہوگا ۔

مال کی تعریف میں قابل ذخیرہ ہونے کی شرط بھی بنیادی اور جوہری شرط ہے ۔ البتہ یہ بات حقیقت سے ملحق ہوئی ہے کہ ذخیرہ کرنے کی صورتیں چیزوں کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ ہوتی

ہیں۔ زمانہ اور حالات کے اعتبار سے بھی ان میں تبدیلی ممکن ہے۔ مثلاً روپے سونے چاندی الماری اور تجوریوں میں بند رکھے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف عقار اور غیر منقولہ جائدادوں کو بکس یا الماری میں ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا ذخیرہ اور ان کی حفاظت سرکاری رجسٹری کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ بجلی کا ذخیرہ پاور ہاؤس اور بجلی گھروں میں کیا جاتا ہے۔ مال کے لئے قابل ذخیرہ ہونا شرط ہے لیکن ہر قابل ذخیرہ چیز مال ہو ایسا نہیں۔ حق ایجاد، فارمولہ، ٹریڈ مارک اور فرم کے نام سرکاری ناموں کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جاتے ہیں مگر صرف اتنے ہی سے ان کا مال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے رجسٹرڈ کرانے کو ذخیرہ سے تعبیر کرنے کے بجائے اپنے حق کی حفاظت سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

مفتی محمد تقی صاحب مدظلہ العالی نے اقسام حقوق کی تشریحات کے بعد بیع حقوق کے سلسلہ میں جو ضابطے مرتب فرمائے ہیں ان میں سے اکثر قابل قبول ہیں۔

جن قواعد سے راقم السطور کو اتفاق ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) وہ حقوق جن کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے اصالتاً نہیں ان کا معاوضہ کسی طرح درست نہیں، نہ تو بیع ہی کے طور پر نہ ہی صلح کے طور پر جیسے حق شفعہ، حق القسم للمرأۃ۔

(۲) وہ حقوق جو فی الحال حاصل نہیں ہیں۔ مستقبل میں ان کے حصول کا امکان ہے۔ ان کا معاوضہ بیع یا صلح دونوں میں سے کسی طرح درست نہیں ہے۔ جیسے حق وراثت مورث کی زندگی میں۔

(۳) وہ حقوق جو اصالتاً حاصل ہیں لیکن منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کا بدل بھی بیع کی شکل میں لینا جائز نہیں۔ البتہ صلح اور تنازل کے طور پر لے سکتے ہیں جیسے حق قصاص حق تمتع الزوج

(یجوز الصلح علیہ بالخلع والطلاق علی مال)۔

(۴) وہ دائمی منافع جن کا تعلق مادی اشیاء سے ہو جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسییل، حق شرب جنہیں فقہائے احناف حقوق مجردہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی بیع امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور مالکی مذہب کی بعض جزئیات سے جواز کا پتہ چلتا ہے۔ احناف کے مابین اختلاف ہے۔ متأخرین احناف کے نزدیک وہ حقوق جو اعیان ثابتہ سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع جائز ہے اور وہ مال کے حکم میں ہیں۔ متأخرین کے نزدیک یہی قول مفتیٰ بہ اور پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ایسے حقوق کی بیع اس انداز پر ہو کہ اس میں کوئی

دھوکہ اور جہالت نہ رہے البتہ بیع تعلی جائز نہیں کیونکہ اس کا تعلق کسی عین ثابت سے نہیں ہے لیکن اس حق سے مبلغ کے طور پر بدلہ لینا جائز ہے۔

فرم کے نام اور ٹریڈ مارک کی بیع

فرم اور ٹریڈ مارک اولاً تو مال نہیں صرف ایک حق ہیں اس لئے بھی ان کی بیع میں رکاوٹ ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کی بیع میں دھوکہ اور خیانت کا دروازہ کھولنا ہے۔ بہت ساری کمپنیاں اپنی مصنوعات کے لئے مشہور اور معتمد ہیں۔ اگر ان کا نام اور ٹریڈ مارک بکنے لگے تو دوسرے بہت سے جعل ساز لوگ غلط مال تیار کرا کر دھوکہ اور جعل سازی کا بازار گرم کریں گے۔ عوام الناس اونچے مال کا پیسہ دیں گے اور معمولی سامان حاصل کریں گے۔ علماء کی طرف سے جواز کا فتویٰ ملنا تجارت میں خیانت اور دھوکے کے عموم کا سبب ہوگا البتہ بعض صورتوں میں فرم اور ٹریڈ مارک کا بدل نزول عن الحق کے طور پر لینا درست ہوگا۔ مثلاً دو شریکوں میں سے ایک مشترکہ کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے۔ فرم اور ٹریڈ مارک کافی مشہور ہو چکے ہیں اسی فرم کے نام سے کاروبار کرنے والا آدمی اب تک کی ساری گڈ ول سے فائدہ اٹھائے گا۔ ایسی صورت میں دوسرا شریک اپنی دستبرداری کی وجہ سے اس کا کچھ معاوضہ لے کر اپنے حق سے الگ ہو سکتا ہے۔

یا اسی طرح سے کوئی شخص فرم کے رجسٹریشن کے بعد کاروبار نہیں کرنا چاہتا۔ فرم کے رجسٹریشن کے لئے اس نے کافی رقم خرچ کی۔ بڑی محنت و مشقت کے بعد اپنے مقصد میں کامیابی ملی۔ اب اگر وہ اُسے یوں ہی بے کار چھوڑ دے تو ایک مفید چیز یوں ہی ضائع ہو جائے گی۔۔۔ اور اگر اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کر دے تو یہ اس کا اپنا روپیہ اور محنت ضائع ہونے سے بچ جائیں گے۔ اور دوسرے کو بھی اس کا کچھ نہ کچھ فائدہ حاصل ہوگا لیکن دوسرے کو منتقل کرنے کی سب سے بنیادی شرط یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا دھوکہ یا خیانت نہ ہو۔

ہماری سمجھ سے ان دونوں چیزوں کو مال کا حکم دے کر خرید و فروخت کی کھلی چھوٹ

دینا کسی طرح مناسب نہیں۔ البتہ ایک حق مان کر بعض صورتوں میں تنازل عن الحق درست ہے۔

حق اسبقیت

اس کا معاوضہ تنازل عن الحق کے طور پر لینا درست ہے کیونکہ یہ بھی ایک حق ہے باقاعدہ مال نہیں۔ البتہ اس حق کو بالکل تسلیم نہ کرنا ایک حقیقت کا انکار ہے۔ نئی ایجاد، نئے فارمولے، نئی دوا اور نئی کتابوں سے تجار تو لاکھوں روپئے کمائیں اور اصل موجد اور مفکر بالکل محروم رہ جائے یہ بڑی ناانصافی کی بات ہے، موجد اور مفکر کو اس کی محنت کا معاوضہ ضرور ملنا چاہئے اور ان چیزوں کے ذریعہ حاصل کی جانے والی آمدنی میں اس کا حصہ بھی ہونا چاہئے لیکن میری ناقص رائے میں اس معاوضہ کو بیع کا نام دینے کے بجائے تنازل عن الحق کا نام دینا زیادہ مناسب ہوگا گویا کہ اپنی ایجاد اور تصنیف کو قابل فروخت بنا کر بیچنے کا حق اسی کو تھا لیکن اپنی مجبوری کی وجہ سے یہ شخص ایسا نہ کر سکا اور اپنا حق دوسرے کو دے دیا لہٰذا وہ اپنے حق کا معاوضہ شرعاً اخلاقاً قانوناً ہر طرح لینے کا حقدار ہے۔

ھذا عندی واللہ اعلم بالصواب

بندہ بھی اس تحریر سے اتفاق کرتا ہے۔

مولانا ابوالقاسم نعمانی

مدرسہ اسلامیہ ریوڑی تالاب۔ بنارس

———— مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

مرابحہ کی سادہ شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید یا لاگت کو بتا کر یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اس لاگت پر متعین فیصد منافع مطلوب ہے۔ اور خریدار اسے منظور کرتا ہے، مرابحہ اپنی سادہ صورت میں جائز ہے اور اس کی بنیاد امانت پر ہے یعنی بائع کو ہر قیمت پر صحیح لاگت بتانی چاہیے۔ بعض خاص قسم کے اخراجات یعنی نقل و حمل TRANSPORTATION کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے مثلاً دس ہزار روپے کا اصل مال ہے اور سو روپے اس کے لانے پر خرچ پڑے ہیں تو اصل قیمت دس ہزار اور لاگت دس ہزار ایک سو قرار پاتی ہے ایسی صورت میں قیمت میں جوڑے جانے والے ان زائد اخراجات کو قیمت کا جزء بنا کر ذکر نہیں کیا جانا چاہیے یعنی بائع کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اس مال کی قیمت دس ہزار ایک سو روپے ہے بلکہ کہنا یہ چاہیے کہ اس مال کی خرید پر لاگت دس ہزار ایک سو روپے آئی ہے۔

مرابحہ سے متعلق ضروری تفصیلی احکام کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھی جانی چاہیے کہ عام طور پر تھوک خریداری یا کسی ہول سیلر Whole Seller سے مسلسل معاملہ رکھنے کی صورت میں DISCOUNT یا Concession یا Commission وغیرہ کے نام سے اصل قیمت میں کچھ کمی کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر دس ہزار روپئے کسی شئے کی قیمت ہے اور اس میں دس فیصد کمیشن ملتا ہے تو کل نو ہزار روپئے ادا کرنے پڑتے ہیں اس صورت میں جو شخص بیع مرابحہ کر رہا ہے اسے مال کی قیمت جس پر وہ منافع لے رہا ہے، دس ہزار نہیں بلکہ نو ہزار بتانی چاہیے۔ عقد مرابحہ میں قیمت کے بیان کے سلسلہ میں جس امانت داری کی رعایت رکھی گئی ہے اس کا یہی تقاضا ہے۔

عقد مرابحہ کو آج اسلامی بینکنگ میں جس طرح استعمال کیا جارہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔ ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں، یکمشت ادا ئے گی، یا بالاقساط ادائے گی، بہر دو صورت فروخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلہ میں قیمت زیادہ رکھتا ہے، اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائے گی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقررہ منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس ادھار بیع میں تاجیل (مہلت دینے) کی قیمت وصول کررہا ہے۔

اس ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شئے کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا یہ ایک قسم کا استحصال اور اس شخص کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں ہے جو ضروری مطلوبہ سامان نقد نہیں خرید سکتا، اس لئے اسے ادھار خریدنا پڑرہا ہے اور آج کے نرخ کے مقابلے میں اسے اس شئے کی زائد قیمت ادا کرنی پڑرہی ہے۔

واضح رہے کہ ہو سکتا ہے کہ بائع کی قیمت خرید مزید کمیشن اور ڈسکاونٹ (Discount) ملنے کی وجہ سے عام بازار کے نرخ سے کم ہو اور مطلوبہ منافع جڑنے کے بعد اتنی قیمت بنتی ہو جو آج کے بازار میں اس شئے کی ہے، یا معمولی مقدار میں زائد اور کم ہو اور کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے۔

مزید برآں اس ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ بائع جو ادھار فروخت کررہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی۔ پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ بیع کی صورت میں کررہا ہے اس لئے اسے جائز ہونا چاہئے۔

مرابحہ کے ذیل میں ہی ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عام طور پر یہ مالیاتی ادارے اپنی کوئی دکان یا گودام نہیں رکھتے جس میں مطلوبہ سامان موجود ہو بلکہ جب کوئی ضرورت مند ان کے پاس آتا ہے تو وہ اس کے ساتھ لاگت اور منافع کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس ضرورت کے سامان کی خریداری بازار سے کرتے ہیں، اور پھر اس شخص کو وہ سامان حوالہ کرتے

ہیں، تو کیا یہ اس شئی کی بیع نہیں ہے جو بائع کی ملک میں موجود نہیں ہے؟ بیع مالا یملک (اس شئی کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو) ممنوع ہے، اس ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جس وقت ایک ضرورت مند نے آکر ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کیا اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پائیں یہ محض بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟ اگر اسے معاہدہ تسلیم کیا جائے تو بیع اس وقت قطعی ہو گی جبکہ شئی خرید کر ادارہ اسے حوالہ کرے گا. لیکن اس میں ایک سوال ضرور پیدا ہو گا کہ یہ بیع نہیں وعدۂ بیع ہے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قانونی طور پر لازم ہو گا یا نہیں؟

اس ذیل میں تیسری اہم بات یہ بھی ہے کہ ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شئے کی خریداری اس کی لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہو جانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیج دے اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شئے بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپے ادا کر کے خرید لے اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ بعض لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ شخص دو حیثیت رکھتا ہے جب وہ بازار سے خریدتا ہے تو وہ اس مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء (Purchasing Agent) ہو گا، اور پھر وہ اس شئے پر مالکانہ حیثیت سے قبضہ کرتا ہے تو وہ مالیاتی ادارہ کے سامنے خریدار ہوتا ہے یعنی اس کا اولین قبضہ قبضۂ وکالت ہے، اور دوسرا قبضہ قبضۂ مشتری ہے، قابل غور بات یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہو گی یا نہیں؟۔

عقدِ مرابحہ

(از) ـــــــــــــــ مولانا محمد برہان الدین سنبھلی دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

مرابحہ کی تعریف یہ ہوسکتی ہے کہ مشتری اول کسی چیز کو مشتری ثانی کے ہاتھ اصل قیمت پر متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ فروخت کرے، (ہدایہ میں مرابحہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: نقل ما ملکہ بالعقد الأول بالثمن الأول مع زیادۃ ربح) بشرطیکہ مشتری اول نے وہ چیز کسی مثلی چیز کے عوض حاصل کی ہو، البتہ اضافی چیز (نفع) کا مثلی ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ کوئی متعین ایسی چیز بھی ہوسکتی ہے جو 'مثلی' نہ ہو بلکہ 'قیمی' ہو، جیسا کہ "الدر المختار" میں ہے: "وشرطھما (أی المرابحۃ والتولیۃ) کون العوض مثلیا ... وکون الربح شیئا معلوما ولو قیمیا مشارا الیہ کہذا الثوب حتی لو باعہ بربح دہ یازدہ أی العشرۃ بأحد عشر لم یجز (الدر المختار مع رد المحتار ۱۵۳،۱۵۲/۴) اس تعریف وتفصیل سے معلوم ہوا کہ 'سوالنامہ' میں بیان کردہ شکل سے مرابحہ کی جو تعریف نکلتی ہے وہ محل نظر ہے، خاص طور سے اس کا یہ جزو کہ اسے متعین فیصد منافع مطلوب ہے" کیونکہ اس عبارت کا بظاہر متبادر مفہوم وہی ہوتا ہے جسے در مختار میں" دہ یازدہ" کہا گیا ہے، اور اس کا حکم عدم جواز (جہالت کی وجہ سے) بتایا گیا ہے، اگر 'سوالنامہ' کی اس عبارت کا کوئی صحیح محمل ایسا نکل بھی آتا ہو جس میں 'ربح' کی جہالت رفع ہو جائے (جیسا کہ علامہ شامی نے بعض شکلوں کا ذکر کر کے ان کا جواز بتایا ہے) تو اس صورت میں اگرچہ ایسا عقد مرابحہ صحیح ہو جائے گا مگر یہ تعریف جامع تب بھی نہ ہوگی، (اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسی تعریف اختیار کی جائے جو جامع و مانع ہو)

البتہ سوالنامہ میں یہ جو بحثیں اور صراحتیں کی گئی ہیں صحیح اور برمحل ہیں کہ اگر مشتری اول کیلئے بائع اول نے قیمت میں کمی کر دی (خواہ وہ کمی 'کمیشن' کے نام سے ہو یا کسی اور نام سے)

تو ضروری ہوگا کہ مشتری ثانی سے بھی اتنی قیمت کم وصول کی جائے، نیز مشتری اول کو کسی چیز کے خریدنے کے بعد اور مشتری ثانی تک پہنچنے کے درمیان ایسے مزید ضروری اخراجات برداشت کرنے پڑے ہوں کہ جو تاجروں میں معروف ہوں تو وہ بھی قیمت میں شامل کئے جاسکتے ہیں، لیکن ایسی صورت میں مشتری اول یہ نہ کہے کہ میں نے یہ چیز اتنے .... میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے .... میں پڑی ہے (یا اس جیسی کوئی اور تعبیر اختیار کرے جس سے جھوٹ کا احتمال رفع ہو جائے)۔

سوالنامہ میں کہا گیا ہے کہ "عقد مرابحہ آجکل اسلامی بنکنگ میں جس طرح استعمال کیا جارہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے"۔ اس عبارت کے کئی مفہوم نکل سکتے ہیں، ایک یہ کہ مشتری اول (جو کہ بنک ہوتا ہے وہ) مشتری ثانی سے یہ طے کرے۔ یا اس کے بارے میں صرف یہ اندازہ کرے۔ کہ وہ (مشتری ثانی) قیمت بعد میں، مثلاً ایک سال بعد۔ دے گا تو وہ بنک بائع اول سے ادھار مال خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ اسی قیمت پر۔ مع متعین نفع کے اضافہ کے۔ فروخت کرتا ہے، دوسرا یہ ہوسکتا ہے کہ بنک بائع اول سے تو نقد قیمت دے کر خرید لیتا ہے البتہ بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے، دوسری صورت (کہ بنک نے بائع سے نقد خریدا لیکن بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کیا) میں اگر بنک نے وہی قیمت۔ متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ۔ مشتری ثانی سے لی جو بائع کو نقد دی تھی تو یہ عقد مرابحہ صحیح ہوگا، پہلی صورت یعنی بنک نے بائع اول کو قیمت نقد دینے کے بجائے اس سے ادھار پر معاملہ کیا تو اس شکل میں مرابحہ کا جواز اس وقت ہوگا جبکہ مشتری اول (بنک) مشتری ثانی کو صاف طور پر مطلع کردے کہ میں نے فلاں .... نیز (جس میں عقد مرابحہ ہورہا ہے) ادھار خریدی ہے، پھر اگر مشتری ثانی اس پر راضی ہوگا تو عقد صحیح ہو جائے گا ورنہ نہیں، جیسا کہ شامی میں ہے (ص۱۵۳ ج۴): "من اشترى شيئا بثمن نسيئة لا يجوز له أن يرابح عليه ..... بأن الثمن مقابل بشيئين أي بالمبيع وبالأجل فلم يصدق في أخذ ثمنا أنه بثمن سابق .... ولجوازها إذا بين أنه اشتراه نسيئة" اور درمختار میں ہے "اشتراه بألف نسيئة وباع بربح مائة بلا بيان خير المشتري" (درمع رد ص۱۵۸ ج۴)۔ علامہ شامی کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہورہا ہے کہ ادھار خریدنے میں (جبکہ قیمت کا دیا جانا ادھار ہو) قیمت کا زیادہ ہونا ایک فطری سی بات ہے جس کی ہر صورت شرعاً ممنوع نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں اس

فطری بات کو شریعت نے جائز رکھا ہے، چنانچہ اسی موقعہ پر صاحب ہدایہ (جو فقیہانہ عبارت نگاری میں ضرب المثل ہیں) نے حسب ذیل جزئیہ "من اشتری غلامًا بألف درهم نسیئة فباعه بربح مائة ولم یبین فعلم المشتری فإن شاء رده وإن شاء قبل۔ کے تحت لکھا ہے "لأن للأجل شبهًا بالمبیع ألا یری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل (ہدایہ آخرین ص ۵۹ ج ۳) اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ سوالنامہ میں جس شبہ (استحصال کا شبہ، ادھار کی حالت میں قیمت زیادہ رکھنے پر) کی وجہ سے اس شکل کے عدم جواز کا احتمال ظاہر کیا گیا ہے وہ شبہ یہاں شرعاً معتبر نہ ہوگا اور محض اس شبہ کی بنیاد پر یہ معاملہ ناجائز نہیں قرار دیا جائے گا، اس کے علاوہ بھی کتب فقہ و فتاویٰ میں ایسے جزئیات ملتے ہیں جن سے ادھار میں قیمت زیادہ رکھنے کے باوجود معاملہ جائز قرار دیا گیا، مثلاً ہندوستان کے ممتاز ترین فقیہ و مفتی حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ (سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) سے جب یہ سوال کیا گیا کہ: "قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہ؟" تو مفتی صاحب موصوف نے جواب دیا کہ: قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا درست ہے اور اس حکم کے لئے مفتی صاحبؒ موصوف نے استدلال، ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے ہی کیا ہے (یعنی "ألا یری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل" سے دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم، شائع کردہ کتب خانہ امدادیہ ص ۶ ج ۱۱) ایسے ہی متعدد فتاویٰ حضرت حکیم الامت تھانویؒ کے بھی ملتے ہیں، مثلاً ایک سائل نے سوال کیا کہ: ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپے میں فروخت کرتا ہے اور ادھار سترہ آنہ (ایک روپے سے ایک آنہ زائد) کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس پر حضرت تھانویؒ نے جواب دیا: اس کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ وقت بیع کے ثمن کی تعیین نہیں کی، بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اس کی قیمت اگر اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا تو یہ بوجہ جہالت ثمن کے جائز نہیں (اور اس کے لئے عالمگیری سے یہ حوالہ پیش کیا ہے: "رجل باع علی أنه بالنقد بکذا أو بالنسیئة بکذا أو إلی شهر بکذا أو إلی شهرین بکذا لم یجز") دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے، یہ جائز ہے (امداد الفتاویٰ ص ۲۶ ج ۳ مطبوعہ کراچی ادارہ اشرف العلوم) حضرت تھانویؒ کے اس فتویٰ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر زیادتی ممنوع نہیں ہے اور شرعاً جو زیادتی (اضافہ) ممنوع نہ ہو اس پر استحصال کا لفظ حقیقی معنی میں صادق ہی نہیں آتا، یوں فیشن کے طور پر تو آج کل یہ لفظ (استحصال) بے موقعہ بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ

ہر وہ معاملہ جس پر عوام (غیر فقیہ) 'استحصال' کا لفظ استعمال کرنے لگیں شرعاً ممنوع نہیں ہو جائے گا اس تفصیل سے خاص طور سے حضرت تھانوی کے فتویٰ سے۔ اس سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ: کسی شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علاحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علاحدہ رکھنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ وہ یہ کہ اگر کوئی شق عند المعاملہ متعین کر دی جائے تو جائز ہے، عدم تعیین کی شکل میں جہالت ثمن کی وجہ سے، معاملہ جائز نہ ہوگا اس بارے میں فتاویٰ دار العلوم میں ایک بہت مفصل فتویٰ حضرت مفتی محمد شفیعؒ کا ایسا بھی ملتا ہے جس میں بہت سے شبہات کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں (دیکھئے ص۱۴۰۱۲ فتاویٰ دار العلوم دیوبند کتب خانہ امدادیہ، دیوبند)

سوالنامہ میں مذکور عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی نکل سکتا ہے کہ بنک (مشتری اول) نے بائع اوّل سے کوئی چیز نقد رقم دیکر خریدی مگر اس چیز کے (مبیع کے) وصول کرنے کی مدت (مثلاً) ایک سال بعد مقرر کی اور پھر مشتری ثانی کے ہاتھ ایک سال کے بعد متعین نفع کے ساتھ اسی نوع کی چیز نقد فروخت کرنے کا معاملہ کیا، تو اس میں پہلی بیع (مشتری اول کے ہاتھ بیع) بیع سلم ہے اس لئے اس عقد کے جواز میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہوگا جو بیع سلم کے لئے لازم ہیں، اس کی صحت کے بعد ہی دوسرا عقد صحیح ہو سکتا ہے، اس لئے کہ اگر پہلا عقد صحیح نہیں ہوا تو اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی چیز پر تصرف ہی شرعاً جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع وشراء (مرابحۃً یا بغیر مرابحہ) جائز نہیں (شامی ص۲۰۹ ج۴)

سوالنامہ کی زیر بحث عبارت میں ایک احتمال، اوپر کی صورت کے عکس کا بھی ہے، مگر وہ نتیجۃً شروع میں بیان کردہ شکلوں میں سے ایک میں داخل ہے اس لئے اس کا حکم الگ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

سوالنامہ میں مذکور عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ادھار اور نقد معاملہ میں قیمت کا تو فرق نہ ہو بلکہ ربح کی مقدار کا فرق ہو، یعنی اسلامی بینک عقد مرابحہ اس طرح کرتا ہے کہ نقد لینے والے مشتری (ثانی) سے قیمت تو وہی لینا طے کرتا ہے جو ادھار لینے والے سے، البتہ نقد لینے والے سے اپنا ربح کم لیتا ہے اور ادھار والے سے زیادہ، ان صورتوں کا حکم بھی مذکورہ بالا تفصیل سے آسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ جہالت کی شکل میں معاملہ ناجائز ہوگا اور تعیین کی شکل میں جائز ہوگا خواہ بالاقساط قیمت ادا کی جائے یا ادھار، یکمشت ادا کی جائے بالاقساط ادا کرنے کی صورت میں جہالت رفع ہونے کی شکل یہ ہوگی کہ قسطوں کی، مقدار،

تعداد اور ادائے گی کا وقت طے ہو جائے ۔ اب یہ طے شدہ رقم خواہ بازار کی قیمت کے مساوی ہو یا کم و بیش (نقد و ادھار دونوں شکلوں میں) معاملہ بہر صورت صحیح ہو جائے گا ۔ ادھار قیمت میں اضافہ کی یہ توجیہہ کہ مثلاً دو سال بعد ۔ روپے کی مالیت VALUE کم ہو کر اتنی ہو جائے گی کہ وہ معاملہ کرنے کے زمانہ کے برابر بن جائے گی ۔ اس توجیہہ کی عقد کی صحت کے لئے ضرورت نہیں ، اور نہ یہ توجیہہ صحیح ہے بلکہ مضر ہے کیونکہ اس طرز فکر سے اضافہ و کمی کی گنجائش دینے سے گویا باب ربو کھل جائے گا ۔ جو چیز نہ کئے بند نہ ہوگا ، قیمت میں اگر اثمان کا (درہم و دینار یا اس کے قائم مقام ، رائج سکوں کا) یا مثلی شئی کا دینا طے ہوا ہے تو مدت ادا کے لحاظ سے اس طے شدہ مقدار میں ، وصولیابی کے وقت ، کمی بیشی ربو ہو گی ۔

جو چیز بائع کی ملکیت میں موجود نہیں ہے اس پر عقد مرابحہ کرنا بھی صحیح ہے بشرطیکہ بائع ثانی (مشتری اول) کی طرف سے یہ وضاحت ۔ صراحتاً یا دلالتاً یا عرفاً ، کر دی جائے کہ وہ شئی مطلوب دوسرے سے خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ ۔ متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ ۔ فروخت کر رہا ہے تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا ۔ اس بارے میں متعدد فتاویٰ اپنے اکابر کے ملتے ہیں ، مثلاً حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ایک سائل کے اس سوال پر کہ موجودہ وقت تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے کو تاجر بتلاتے ہیں اور کسی چیز کی تجارت بھی کر لیتے ہیں لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں ، کیا یہ منافع جائز ہے ؟ اس سوال کا جواب مفتی صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں : "اگر اس میں دھوکا نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں بازار کا یہی نرخ ہے تو یہ منافع جائز ہے" (فتاویٰ دار العلوم دیو بند ج ۲) حضرت تھانویؒ کے بھی بعض فتاویٰ سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مشتری ثانی کو دھوکہ میں نہ رکھا جائے بلکہ پوری بات بتا دی جائے تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا (دیکھئے امداد الفتاویٰ ص ۲۲ ج ۳ و ص ۶۹ ج ۲) البتہ ایسا معاملہ اس وقت قطعی ہوگا جبکہ مشتری ثانی اسے قبول کرے ، جس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ فی الوقت یہ وعدۂ بیع ہے نہ کہ عقد بیع (چنانچہ حضرت تھانویؒ کے حولہ بالا دونوں فتووں میں اس کی صراحت موجود ہے)

رہا یہ شبہ کہ اس عقد پر "بیع ما لیس عندک" کا گمان ہوتا ہے لہذا بیع نہ ہونا چاہئے ، لیکن بیع سلم اور بیع فضولی وغیرہ کے جواز سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیع ما لیس عندک" کی ہر شکل ممنوع نہیں ہے ، علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث کا محل "بیع ما ملکہ قبل ملکہ" ہے یعنی جس چیز کے اپنے ملک میں

آنے کی توقع ہو (مثلاً وراثت میں کسی چیز کے ملنے کی توقع پر کوئی چیز فروخت کردی جائے) اس چیز کی بیع محض توقع کی بنیاد پر کردی جائے اس قسم کی بیع کی حدیث میں ممانعت آئی ہے، بہر مسئولہ بالاصورت میں تو حقیقی بیع۔ حکماً۔ نہیں ہو رہی ہے بلکہ وعدۂ بیع ہے، جس کا پورا کرنا قانونی طور پر ضروری نہیں البتہ مبیع پر قبضہ کرلینے یا مشتری اول کے خرید لینے کے بعد مشتری ثانی کے معاملہ کو منظور کرلینے سے عقد لازم ہوگا۔

سوالنامہ کے آخر میں ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان جس قسم کے معاملہ کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔ اس کی صحت کی بھی گنجائش ہے لیکن ضرورت مند جس وقت بازار سے چیز خریدیگا اس وقت وہ صرف ادارہ کا وکیل ہوگا، لہٰذا اس کی خریدی ہوئی چیز ادارہ کی ملکیت میں آئے گی، (نہ کہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں) البتہ بعد میں ادارہ وہ چیز حسب قرارداد، ضرورت مند کو اگر دیدیتا ہے تو پھر وہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں آجائے گی، یعنی محض خرید لینے سے اس کی ملکیت میں نہیں آجائیگی بلکہ بعد میں ادارہ کی اجازت سے جب اس پر قبضہ کرے گا تب اس کی ملکیت میں آجائے گی، امداد الفتاویٰ جلد ۳ ص ۹۵،۹۶ میں مذکور اسی طرح کے ایک سوال اور حضرت تھانوی کے جواب سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے اور قواعد کا بھی تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے۔

مرابحہ

سوالات کے جوابات

از ——————— شمس پیرزادہ ، بمبئی

(۱)

کیا کمیشن کو ظاہر کرنا ضروری ہے

بیع مرابحہ کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قیمت خرید کو ظاہر کر دے۔ اب اگر اسے تھوک خریداری یا مستقل خریداری کی وجہ سے کمیشن یا ڈسکاونٹ مل رہا ہے اور وہ معاملہ طے کرتے وقت ہی یہ بتا دیتا ہے کہ اس پر جو بھی کمیشن یا کنسیشن یا ڈسکاونٹ ملے گا اس کا حقدار بائع ہو گا تو یہ صورت جائز ہو گی۔

(۲)

کیا ادھار کی صورت میں قیمت میں اضافہ جائز ہے ؟

یہ ایک اہم اور بنیادی سوال ہے جس کا تعلق نہ صرف مرابحہ سے ہے بلکہ بیع کی اس صورت سے بھی ہے جس میں نقد اور ادھار کی قیمتیں الگ الگ متعین کی جاتی ہیں۔

ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کو عام طور سے فقہاء اور علماء جائز قرار دیتے ہیں:

امام ترمذی حدیث نھی رسول اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ کے ذیل میں لکھتے ہیں :

وقد فسر بعض اھل العلم قالوا : بیعتین فی بیعۃ ان یقول : ابیعک ھذا الثوب بنقد بعشرۃ وبنسیئۃ بعشرین فلایفارقہ علی احد البیعین ، فاذا فارقہ علی احد ھما فلا بأس اذا کانت العقدۃ علی واحد منھا ۔ (الترمذی باب ماجاء فی النھی عن بیعتین فی بیعۃ) ۔

فقہ السنہ میں ہے :

واذا كان الثمن مؤجلا وزاد البائع فيه من اجل التأجيل جاز لان للاجل حصة من الثمن ۔ والى هذا ذهب الاحناف والشافعية وزيد بن على والمؤيد بالله وجمهور الفقهاء لعموم الادلة القاضية بجوازه ورجحه الشوكانى ۔ (فقه السنة — السيد سابق ج ۳ ، ص ۷۳) ۔

دوسرا قول عدم جواز کا ہے :

يحرم بيع الشئ باكثر من سعر يومه لاجل النساء وقد ذهب الى ذلك زين العابدين على بن الحسين والناصر والمنصور بالله والامام يحيى ۔ (تحفة الاحوذى ج ۴ ، ص ۴۲۹) (من باع بيعتين فى بيعة فله اوكسهما او الربا) قال الشافعى : له تاويلان احدهما ان يقول بعتك بالفين نسيئة وبالف نقدا فايهما شئت اخذت به ، وهذا بيع فاسد لانه ابهام وتعليق والثانى ان يقول بعتك عبدى ان تبيعنى فرسك انتهى ۔ وعلة النهى على الاول استقرار الثمن ولزوم الربا عند من يمنع بيع الشئ باكثر من سعر يومه لاجل النساء ۔

(سبل السلام ج ۳ ، ص ۱۶) ۔

موجودہ زمانہ میں ادھار بیع کا رواج عام ہوگیا ہے اور اس میں نقد کے مقابلہ میں قیمت زیادہ رکھی جاتی ہے ۔ جو چیزیں قسطوں میں ادائیگی کی شرط پر فروخت کی جاتی ہیں ان کی قیمتیں بھی نقد کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہیں ۔ اس لیے جس شدت کے ساتھ یہ مسئلہ اس زمانہ میں ابھر کر آیا ہے وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر دلائل کی روشنی میں اور ربا کی حرمت کے مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے از سر نو غور کیا جائے اور کسی فقہی جزیہ پر ایک بڑے کلیہ کی بنیاد نہ رکھی جائے ۔

ادھار کی بنیاد پر قیمت بڑھ جانے کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ جو رقم مشتری کے ذمہ دین ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے ۔ اور یہ سود نہیں تو اور کیا ہے ؟ اسلام میں شرعی احکام کی تعمیل صحیح اسپرٹ میں اور حسن و خوبی کے ساتھ مطلوب ہے اور اس کے لیے بصیرت ضروری ہے ۔ فقہ کو ایک فن بنا کر خالص فنی بحثیں کرنا اور جس طرح ایک وکیل قانونی موشگافیاں کر کے قانونی جواز کی صورتیں پیدا کرتا ہے اسی طرح موشگافیاں یا حیلے

اسے شریعت کے ایک حرام کو حلال یا ناجائز کو جائز قرار دینا صحیح نہ ہوگا بلکہ سخت گناہ کا موجب ہوگا اس لیے ہماری نظر الفاظ واشکال سے زیادہ مقاصد ومعانی پر ہونی چاہیے ۔

علماء اور فقہاء نے کئی ایسی صورتوں کا ذکر کیا ہے جن پر بظاہر سود کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے سودی معاملات ہی ہوتے ہیں یا سود ہی پر منتج ہوتے ہیں۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ زائد قیمت پر ادھار فروخت کو اسی طرح کا معاملہ نہ قرار دیا جائے علماء وفقہاء نے جن صورتوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض درج ذیل ہیں :

(قوله في بيع العينة) اختلف المشائخ في تفسير العينة التي ورد النهي عنها. قال بعضهم تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض في الإقراض طمعا في فضل لا يناله بالقرض فيقول لا أقرضك ولكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثني عشر درهما وقيمته في السوق عشرة ليبيعه في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه كذلك فيحصل لرب الثوب درهمان وللمشتري قرض عشرة ...... وقال محمد هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا. وقال عليه الصلاة والسلام إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم. (رد المحتار ج ۴ ص ۲۷۲)۔

علامہ ابن تیمیہ سے پوچھا گیا وسئل عن رجل عنده فرس شراه بمائة وثمانين درهما فطلبه منه إنسان بثلاث مائة درهم إلى مدة ثلاثة شهور فهل يحل ذلك ؟

آپ نے اس کے جواب میں فرمایا :

إن كان الذي يشتريه لينتفع به أو يتجر به فلا بأس ببيعه إلى أجل لكن لا يربح عليه إلا الربح المعتاد لا يزيد عليه لأجل ضرورته، وأما إن كان محتاجا إلى دراهم فاشتراه ليبيعه في الحال ويأخذ ثمنه فهذا مكروه في أظهر قولي العلماء. (مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۲۹ ص ۵۰۱)۔

اسی مجموع فتاویٰ میں مزید مثالیں اس طرح درج ہیں :

إذا أقرضه عشرة على أن يكتري منه حانوته بأجرة أكثر من المثل لم يجز هذا باتفاق المسلمين بل لو أقرضه من غير شرط كان ذلك باطلا منهيا عنه

عند أكثر العلماء كما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال :
لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك.
قال الترمذي حديث صحيح - فنهى صلى الله عليه وسلم ان يبيعه ويقرضه
لانه يحابيه في البيع لاجل القرض فكيف اذا شارطه مع القرض ان يستأجر
ويحابيه وليس عنده ؟ . (مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۳۰ ، ص ۱۶۲) -

دخلت أم ولد زيد بن ارقم على عائشة فقالت : يا أم المؤمنين اني ابتعت من
زيد بن ارقم غلاما الى العطاء بثمانمائة درهم نسيئة ثم ابتعته منه بستمائة
نقدا ، فقالت لها عائشة بئس ما شريت وبئس ما اشتريت - أخبري زيدا
انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب .
(مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۲۹ ، ص ۴۳۳) -

واما الثاني فمثل ان يمنع ارباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها
الا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى
للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل فيجب ان يلتزموا بما الزمهم الله به .
(مجموع فتاوى ابن تيمية ج ۲۸ ، ص ۷۶) -

وفي لفظ لا يحل بيع وسلف ولانه اشترط عقدا في عقد ففسد كبيعتين
في بيعة ولانه اذا اشترط القرض زاد في الثمن لاجله فتصير الزيادة في
الثمن عوضا عن القرض وربحا له وذلك ربا محرم ففسد كما لو صرح به .
(المغني ج ٤ ، ص ٢٦٠) -

ان مثالوں سے واضح ہوا کہ کسی معاملہ کی حقیقت اس کو محض فقہی روپ دینے سے نہیں بدلتی اس لیے نقد کے مقابلہ میں ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ جو دَین ہے اور جو ایک مدت کے بعد وصول ہونے والا ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے ۔ یہ صورت حقیقتاً ربا ہی کی ہوئی ۔ اس کے باوجود اگر اس کو ربا کہنے میں تامل ہو تو اسے ربیہ کہنا ہی پڑے گا ۔

(۳)

معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے پانا بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟

معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے ہوجانا عرف میں بیع نہیں بلکہ بیع کا معاہدہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے بھی بیع نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ مال سپرد کیا جاتا ہے اور نہ قیمت ادا کی جاتی ہے۔ اس معاہدہ کی پابندی لازم ہونی چاہیے۔

(۴)

کیا مشتری کے لیے دو حیثیتیں اختیار کرنا جائز ہے؟

کوئی مشتری جو کسی مالیاتی ادارہ سے کوئی چیز خریدنے کا معاہدہ کرچکا ہو اس مالیاتی ادارہ کا وکیل بن کر بازار سے وہ چیز اس ادارہ کے لیے نہیں خرید سکتا۔ کیونکہ یہ صورت شبہات اور نزاع پیدا کرنے کا سبب بن سکتی ہے اور جب مشتری اس چیز کو اس ادارہ سے اپنے لیے خریدنے کا معاہدہ کرچکا ہے اور پھر اس کا وکیل بھی بنتا ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ادارہ اور مشتری کے درمیان اصلاً بیع و شراء کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ادارہ کا کام محض مالیات FINANCE فراہم کرنا ہے اور مشتری کو اس پر سود ادا کرنا ہے۔ وکالت سود کے لیے محض حیلہ ہے۔

جوابات بابت مسئلہ متعلقہ بہ مرابحہ

از: ــــــــــــــ مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی الجامعۃ العربیہ ہتورا باندہ (یوپی)

خلاصۂ جوابات

۱- نقد قیمت کے مقابلے میں ادھار قیمت بڑھا کر کسی سامان کا بیچنا جائز ہے۔

۲- بینک یا ادارہ کے پاس غیر موجود سامان کی فروخت کا ان کی طرف سے شرعاً بڑی ممنوع صورت کے تحت داخل ہے۔ اس لئے ادارہ اور ضرورت مند کے درمیان ہونے والا اسی قسم کا معاملہ ایک قسم کا مواعدہ و معاہدہ ہی ہوگا۔ جس کا ایفاء دیانۃً تو لازم ہو سکتا ہے، قضاءً نہیں۔

۳- ایک شخص دو فریقوں کی وکالت کر سکتا ہے مگر جبکہ ضرورت مند بر کروا نہ قابض ہے۔ اس کی حیثیت بائع و مشتری دونوں کی نہ ہو بلکہ محض وکیل بالقبض کی اور پھر خریدار کی۔

۴- مرابحہ کے اندر کی بعض دوسری متعلق شکلیں اختیار کی جا سکتی ہیں جو کہ بظاہر اشکالات سے خالی ہوں ملاحظہ ہو۔ آئندہ آنے والی تفصیلات ــــ

تفصیلی جوابات

سوال (۱) ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت زیادہ کرنے کا کیا حکم ہے؟

قیمت کے ادھار ہونے کی صورت میں نقد قیمت کے مقابلے میں قیمت کا زائد ہونا درست ہے۔ جیسا کہ سائل نے تصریح کی ہے متعلقہ دستور العمل میں ادھار کی جانے والی زائد قیمت کا بازار کے عام نرخ سے زائد ہونا یا بہت زیادہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مساوی بھی ہو سکتی ہے اور کم بھی اور تھوڑی بہت زائد بھی۔ امام شوکانی کی تصریح کے مطابق چند حضرات کے علاوہ جمہور

جواز کے ہی قائل ہیں جیسا کہ صاحب اعلاء السنن اور صاحب الموقف الشرعیۃ الاسلامیہ دونوں نے ان سے نقل کیا ہے، اور امام شوکانی کا اس مسئلہ سے متعلق ایک مستقل رسالہ بھی ہے۔ اس کے عدم جواز کے سلسلے میں ایک حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے۔ مگر شوکانی نے بچند وجوہ اس استدلال کو مرجوح قرار دیا ہے[۱]۔

ہمارے فقہاء میں سے صاحب ہدایہ، صاحب درمختار وغیرہ نے باب المرابحہ میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے تحت صاحب ہدایہ نے " الا یری انہ یزاد فی الثمن لاجل الاجل " سے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسے تمام شراح ہدایہ اور شامی وغیرہ نے بلانقد نقل و قبول کیا ہے[۲]۔ جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہمارے عام فقہاء کے یہاں یہ جواز متعین ہے۔ اگرچہ مولانا تقی صاحب نے مسئلہ سود میں قاضی خان سے ایسی تصریح نقل کی ہے کہ جس سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے مگر جواز مسئلہ کی جو توجیہ و تنقیح کی جاتی ہے اور خود مولانا تقی صاحب نے بھی فرمائی ہے اس کے بعد جواز میں کوئی خفا نہیں رہ جاتا احتیاط امر دیگر ہے۔

جہاں تک سوال اس شبہ کا ہے کہ ادھار خریدنے والا مجبور ہی ہوتا ہے اور یہ اس کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے لہذا "ضرر وضرار" کے تحت آکر ممنوع ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے اس خریدار کو بمقابلہ نقد کچھ زائد قیمت کا بار برداشت کرنا پڑ رہا ہے بیچنے والا بھی تو اس کی ضرورت کے پیچھے ایک قسم کا نقصان برداشت کر رہا ہے، اس لئے کہ نقد بیچکر کم از کم اصل پونجی ہی وہ وقتی طور پر حاصل کرکے اپنے سرمایہ کو دوبارہ کسی کام میں لگا سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جتنی مدت میں ادھار قیمت کا وصول کرے گا اتنی مدت میں کئی مرتبہ یہی سامان خرید کر و بیچکر کافی نفع کما لے۔

البتہ اس کی رعایت ضرور ہونی چاہئے کہ دونوں قیمتوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق نہ ہو کہ جسے "غبن فاحش" (کھلا ہوا نقصان) کی بنیاد پر ایک قسم کی زیادتی قرار دیا جائے۔

ایک شبہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قیمت کی زیادتی، ادائیگی میں مہلت اور مدت کی تاخیر کے مقابلے میں ہے اور یوں اصل قیمت تو اصل سامان کے بالمقابل اور زائد حصہ، بلا عوض اور بمقابلہ وقت و مدت ہے اور یہی ربا ہے کہ "ربا" وسود کے طور لیا جانے والا وہ اصل وقت کی بنیاد پر اور اسی کے

---

[۱] اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۱۴۳ و ۱۴۲۔ نیل الاوطار ج ۵، ص ۱۶۱-۱۶۳

[۲] ہدایہ مع الفتح والعنایہ والکفایہ ج ۶ ص ۱۳۰۔ رد المحتار ج ۴ ص ۱۵۹۔

بالمقابل لیا دیا جاتا ہے اور اسی کے حساب سے گھٹتا بڑھتا ہے۔ لیکن یہ اشکال و شبہ درست نہیں ہے
اس لئے کہ یہاں پر معاملہ یوں ہے کہ اصل قیمت تو سو روپئے ہے، نقد ادا کرو تو سو روپے ادا اور ادھار کرو تو اس پر
اتنا بڑھا دو۔ بلکہ یہ معاملہ اس بنیاد پر ہے کہ ایک آدمی کو حق ہے کہ اپنا سامان جس قیمت میں چاہے فروخت
کرے۔ یہ آدمی اس کو ایک وقت میں دو حالتوں کے اعتبار سے الگ الگ دو قیمتیں رکھ کر دیتا ہے۔
خریدنے والا جس حالت کو اختیار کرے اس کے مطابق قیمت ادا کرے۔ تو ایسا نہیں کہ اصل سامان
کی ایک قیمت رکھ کر ادھار ہونے کی وجہ سے اس پر اضافہ کیا جاتا ہے جیسا ربا و سود میں تو یہ ہوتا ہے
کہ ایک حصہ اصل واجب الادا رقم کا اور ایک اس پر اضافہ شدہ رقم کا ہوتا ہے۔ اگر یہی معاملہ یوں
ہو کہ اس سامان کی قیمت سو روپئے ہے اگر آپ ادھار چاہتے ہیں ادا کرنا چاہیں تو اس حساب سے اتنا مزید
ادا کرنا ہوگا یا اتنے دن پر اتنا اور اتنے پر اتنا تو بیشک "ربا" کہلائے گا مگر جب معاملہ کی نشست
دو حالتوں کے پیش نظر دو قیمتوں کا ہے تو یہ حکم نہیں لگے گا۔

نیز یہ کہ ربا کی اصل حقیقت "وقت کا عوض و بالمقابل ہونا" نہیں بلکہ جانبین سے باہم مال لین دین
کے معاملہ میں ایک طرف کے مال کی مقدار کا اس انداز میں دوسرے سے زائد ہونا کہ اس کے مقابلے
دوسری طرف کا مال یا اس کا کوئی معاوضہ نہ پڑ رہا ہو۔ یعنی ربا اصلاً وہ زیادتی ہے کہ جس کے مقابلے
میں کوئی عوض نہ ہو اس لئے ربا صرف ادھار کے معاملات میں ہی نہیں ہوتا بلکہ نقد میں بھی ہوتا ہے
کتب فقہ میں "ربا الفضل" معروف ہے اس کا مدار نقد پر ہی ہے۔ اور مسئولہ صورت میں ایسا نہیں
ہے۔ بلکہ جو قیمت طے کر کے لی جا رہی ہے وہ پورے سامان کی ہے، ایک مال کی ایک مقدار
دوسرے کی اس سے زائد جیسے کہ اگر دو الگ الگ دکانوں میں آدمی قیمت کو کم و بیش کر کے
بیچے جانے کو خریدا ایک ہی وقت میں ہو۔ اسی طرح ایک دوکان میں ایک قیمت اور دوسری
میں اس سے زائد تیسری میں اور زائد ہو، حالانکہ سب نے ایک ہی جگہ سے اور ایک ہی
وقت میں اس سامان کو حاصل کیا ہو۔ بلکہ ایک ہی آدمی یوں معاملہ کرے کہ آج نقد لو تو کم اور کل لوگے
تو اس سے زیادہ قیمت ہوگی اور قیمت کو متعین بھی کر دے تو یہ سب صورتیں درست ہیں اسی طرح
یہ بھی ہے[1]

---

[1] امداد المفتین جیسے مولانا ظفر احمد صاحب نے اور مسئلہ سود میں مولانا مفتی صاحب نے اسی انداز کی توجیہ
کی ہے۔ امداد المفتین ج ۲ صفحہ ۱۱۸، ۱۰۱۲، مسئلہ سود صفحہ ۱۲۲۔

"کرنسی کی ویلیو" کا مسئلہ گزشتہ سیمنار کے موضوع کے ضمن میں ابھی زیر بحث و زیر غور ہے اور بظاہر اس پہلو کو اس معاملہ میں اجاگر کرنا مفاسد کا باعث ہوگا۔

س (۲) : جو سامان بینک کے ذخیرہ میں موجود نہیں ہے کیا ضرورتمند سے اس کی فروخت کا معاملہ "بیع مالم یملک و بیع مالیس عند البائع" کے تحت داخل ہے؟

اگر بینک کے پاس مطلوبہ سامان موجود نہیں ہے اور وہ ضرورت مند و خریدار سے اس کی فروخت کا مکمل معاملہ کر لیتا ہے تو وہ اس صورت کے تحت ہی داخل ہے جو کہ از روئے نص منع ہے، اس صورت میں باہم ہونے والے معاملہ کو بیع کا معاملہ نہیں کہیں گے۔ بلکہ خریدار کی طرف سے ضرورت کا اظہار ہونے پر جانبین سے ایک قسم کا معاہدہ و مواعدہ، جس کا ایفاء از روئے دیانت ہی لازم ہوگا اس لئے کہ ایفاء وعدہ کا وجوب دیانۃً ہی ہے اور بعض حضرات کی نقل کے مطابق امام شافعیؒ تو دیانۃً بھی لازم نہیں قرار دیتے جیسے کہ بعض مؤتمرات کی تجاویز فقہ مالکیؒ کی رو سے قضاءً بھی اس کے وجوب کو بتاتی ہیں اور یہ بھی کہ مصالح کی بناء پر دیانتی وجوب، وجوب قضائی سے بدل سکتا ہے[۱]۔

بہرحال اصلاً یہ ایک وعدہ و معاہدہ ہی ہے جس کا عمومی طور پر ایفاء واجب نہیں ہے کتاب "موقف الشریعۃ" میں اسی حیثیت سے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کی تائید کی گئی ہے[۲]۔ جبکہ "استصناع" جیسے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق "بیع مالیس عند البائع" سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے اس کے حق پر تصریح ہے کہ عام حالات پر کم از کم مشتری مطلوبہ سامان کے لینے پر مجبور نہیں ہے[۳]۔

اور چونکہ اس کی حیثیت وعدہ و معاہدہ کی ہے اس لئے اس کی تصریح کی گئی ہے معاہدہ ہو جانے پر بینک اپنے سرمایہ سے مطلوبہ سامان کو خریدے پھر حسب صوابدید نفع بڑھا کر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرے، ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرنے اور اس کے سپرد کرنے سے پہلے پہلے وہی اس کے تمام نفع و نقصانات کا ذمہ دار ہوگا اور یوں اس کو ملنے والا نفع فقہ کی اصل "ربح مالم یضمن" کا مصداق نہیں قرار پائے گا۔

س (۳) : بینک سے معاملہ کر کے خریداری کرنے والے کا قبضہ کیا بائع کا قبضہ شمار ہو سکتا ہے؟

---

[۱] موقف الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۲۶۰

[۲] ایضاً ص ۲۵۹، ۲۶۱

[۳] رد المحتار ج ۴ ص ۲۲۰

نقد پیسے ضرورت مند کو بازار سے مطلوبہ سامان لینے کے لئے دیئے جائیں تو یہ کر لیا جائے کہ ضرورت مند
کے ساتھ ادارہ کا ایک آدمی جائے پیسے وہی لے جائے وہی ادا کرے اور بازار سے سامان کو حاصل
کرکے ضرورت مند کے ہاتھ میں دیدے یوں ضرورت مند کا قبضہ خود اپنے لئے بحیثیت ادارہ سے خریدار
کے ہوگا اور بظاہر کسی قسم کا کوئی اشکال نہیں ہوگا اب، اسی طرح اگر ڈرافٹ کے واسطے سے معاملہ ہو تو
صورت بدل جائے گی یعنی ادارہ کا آدمی ساتھ جائے اور وصول کرکے دیدے اور غالباً بینکوں کے
اس قسم کے معاملات میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ گر ان کا آدمی جاتا ہے نیز ڈرافٹ لیکر اگر خود ضرورت مند جائے
تو نقد لے جانے کی نسبت سے صورت معاملہ یوں مختلف و بدلی ہوئی سمجھ میں آتی ہے کہ بازار و دوکاندار
سے سارے معاملات ادارہ خود طے کرتا ہے اس لئے ادارہ اسی کے مطابق کاغذات تیار کرتا ہے
اگرچہ خریدار کی حیثیت سے نام ضرورت مند کا ہی دیا جاتا ہے، یوں گویا ادارہ خود براہ راست متعلقہ
دوکاندار کو قیمت ادا کر دیتا ہے براہ راست کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت مند خریدار کو واسطہ بنائے
بغیر، اس لئے کہ ڈرافٹ کی وجہ سے بینک میں جمع کردہ روپیہ براہ راست دوکاندار کے اکاونٹ
میں جاتا ہے رہ گیا ڈرافٹ تو اگرچہ اسے ضرورت مند اپنے ہاتھوں میں لے کر دوکاندار کے پاس جائے
مگر اس کی حیثیت ایک سند وثیقہ کی ہوتی ہے۔ بایں معنی کہ آپ کے مطلوبہ پیسے تو ہم نے فلاں
آپ کے وکیل کے سپرد کر دیئے ہیں۔ یہ وصولیابی کی سند و رسید ہے اس کو دیکھ کر آپ مطلوبہ
سامان اس رسید لانے والے کو دیدیں۔ اب ضرورت مند جب سامان پر قبضہ کرے گا تو وہ ادارہ
کا وکیل بالقبض ہوگا۔ بمقابلہ نقد پیسہ لے جانے کے کہ اس صورت میں وہ ادارہ کے لئے خریداری
کا وکیل ہوگا۔ جبکہ وہ خود اسی ادارہ سے اسی سامان کو خریدنے والا ہے۔ بلکہ وہ خریدار ہے تو کچھ
اشکال ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ محض قبضہ کا وکیل ہوگا اور پھر اپنے لئے قبضہ کرنے والا؛۔
حکماً دو قبضے ماننے کی صورت میں یعنی ابتداءً ادارہ کے لئے پھر اپنے لئے، اگرچہ بعض تصریحات کی بناء پر
اس بنیاد پر اشکال ہوتا ہے کہ پہلا قبضہ جو کہ وکالۃ ہے ، امانت کی حیثیت سے ہے اور دوسرا قبضہ اپنے
حساب میں اور قبضۂ ضمان ہے۔ اور ایسا دوسرا قبضہ وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں کہ
پہلا بھی اسی قسم کا ہو۔ جیسے کہ کسی نے کوئی مال غصب کر رکھا ہو تو قبضۂ ضمان ہوتا ہے۔
لیکن اس کی تصریح موجود ہے کہ امانتی قبضہ کی صورت میں بیع کا معاملہ کر لینے کے بعد
اگر آدمی اس مال تک پہونچ جاتا ہے یا اس میں کوئی مالکانہ تصرف کرتا ہے تو اب
اس سامان پر اس کا اپنے حساب کا قبضہ ہو جائے گا اور وہ مسئلہ جو کہ موجب اشکال تھا

اس کی اصل یہ بھی ہے کہ اگر پہلا قبضہ امانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے وہ قبضہ اپنے ضمانتی قبضہ سے نہیں بدلے گا اور اگر پہلا قبضہ بھی ضمانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے اپنا قبضہ ہو جائے گا۔[1]

[1] البحرالرائق ج ۵ صفحہ ۲۸۰ ۔ ردالمحتار ج ۴ صفحہ ۱۴ ، ۱۳

مرابحہ

افق ——— مولانا محمد نظام الدین رضوی، دارالعلوم اشرفیہ مبارک پور (یوپی)

شریعت طاہرہ نے خرید و فروخت کے معاملے میں کچھ ارکان اور شرائط کی پابندی ضرور عائد کی ہے مگر اشیاء کی قیمتوں کے سلسلے میں کسی مخصوص مقدار کا تعین نہیں فرمایا ہے وہ اسے "باہمی رضامندی کا سودا" گردانتی ہے۔

یاایہا الذین اٰمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔

اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق مت کھاؤ۔ ہاں اگر باہمی رضامندی کا سودا ہو تو حرج نہیں۔

لہٰذا بیچنے اور خریدنے والوں کو یہ حلال ہے کہ کسی بھی سامان کا کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ جتنا چاہیں دام طے کرلیں۔ یہی وجہ ہے کہ فتح القدیر میں فرمایا

لو باع کاغذۃ بالف یجوز ولا یکرہ (کتاب الکفالۃ) اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا ہزار روپے میں بیچا تو یہ جائز ہے، مکروہ بھی نہیں ہے۔

حالانکہ کاغذ کے ایک ٹکڑے کا دام اس ہوش رُبا گرانی کے دور میں بھی پانچ پیسے ہونا ضروری نہیں۔

میعاد کے باعث قیمت میں اضافہ

اُدھار خرید و فروخت کی صورت میں شے کے زائد دام کو مہلت دینے کی قیمت کہا جاسکتا ہے ہدایہ میں ہے

لان للاجل شبهاً بالمبيع ألا تریٰ انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل اھ۔

(ہدایہ ص ۵۸ ج ۳ باب المرابحہ)

کیونکہ میعاد کو مبیع سے یک گونہ مشابہت ہے لہٰذا اس کی وجہ سے قیمت زیادہ کی جا سکتی ہے۔

بیع عینہ سے استناد

بیع عینہ جس کی صورت یہ ہے کہ ——— ایک شخص نے مثلاً کسی تاجر سے دس روپے قرض مانگا، اس نے قرض دینے کے بجائے اپنا دس روپے کا کپڑا بطور مرابحہ پندرہ روپے میں اس کے ہاتھ اُدھار بیچ دیا تاکہ یہ بازار میں اسے بیچ کر دس روپے حاصل کرے اس طرح اسے دس روپے مل گئے اور تاجر نے اُدھار کی وجہ سے پانچ روپے کا نفع سود کی آلودگی کے بغیر اس سے حاصل کر لیا جس کی ادائیگی میعاد پوری ہونے کے وقت خریدار پر واجب ہوگی یہ بیع بلا کراہت درست ہے (شامی ص ۲۷۹ ج ۶) رد المحتار میں ہے

قال فی الفتح، وقال ابو یوسف لا یکرہ ھذا البیع لانہ فعلہ کثیر من الصحابة وحمدوا علی ذلک ولم یعدوہ من الربا حتی لو باع کاغذة بالف یجوز ولا یکرہ...... بل خلاف الاولی فان الاجل قابلہ قسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیہ والتقابل ھو مندوب الا ملخصاً (شامی)

بیع عینہ میں بھی مہلت دینے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس میں قرض دینے کی نیکی و حسن سلوک سے اعراض بھی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ بلا کراہت جائز ہے تو مسئلہ دائرہ میں بیع مرابحہ ضرور جائز ہوگی کہ اس میں قرض دینے سے اعراض کا کوئی غیر مستحسن کام تو نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ بیع خلاف اولیٰ ہوگی کہ میعاد فی الواقع مبیع نہیں ہے تو اس کی وجہ سے دام کا اضافہ کچھ اچھا نہیں۔

* بل خلاف الاولی فان الاجل قابلہ قسط من الثمن۔ الخ۔

بیع عینہ اب خلاف اولیٰ بھی نہیں

مگر اس بیع کے بہتر نہ ہونے "کا یہ حکم عام حالات میں ہے جبکہ بیچنے والے کو اُدھار بیچنے میں کوئی ضرر نہ ہو اور خریدار کو دوسری جگہ وہ سامان واجبی دام پر بغیر کسی محظور شرعی کا

ارتکاب کئے بل سکتا ہو۔ مگر آج عام طور سے زمانے کا حال اس سے مختلف ہے ــــــ حکومت کے بینکوں سے قرض کے طور پر یا اُدھار کوئی سامان لیا جائے تو اُسے اصل قرض یا دام کے علاوہ ایک معین فی صد کے حساب سے زائد رقم دینی پڑتی ہے۔ عموماً یہی حال مہاجنوں سے لین دین کا بھی ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔

قال فی فتح القدیر، فالظاہر ان الاباحۃ بقید نیل المسلم الزیادۃ، وقد التزم الاصحاب فی الدرس أن مرادھم من حل الربا اذا حصلت الزیادۃ للمسلم نظرا الی العلۃ (شامی ص ۱۰۰ ج ۴ تحول باب المتفرق)

دوسری طرف مسلم تاجر اور اسلامی بینک ہیں جو سودی لین دین کی ربا کاری و معصیت سے بچنے اور ساتھ ہی تجارت کو خسارہ سے بچانے کے لئے اُدھار بیچ کر سامان کا دام اُس کی واجبی قیمت سے زیادہ وصول کرتے ہیں اگر ایسا نہ کریں تو آج کے "دن دونی رات چوگنی گرانی کی ترقی" کے دور میں اُن کا خسارہ ہو سکتا ہے کیونکہ آج ایک سامان کی جو قیمت رائج ہے وہ چھ ماہ بعد اس سے زیادہ ہوگی۔ پس سال دو سال کی میعاد پر اگر کوئی تاجر آج کے نرخ پر اپنا سامان بیچ دے تو روز افزوں گرانی کے پیش نظر اس کا خسارہ لازمی ہے۔ اس طرح مسلمان دوسری اقوام عالم کے بہ نسبت اور بھی پیچھے ہوتا چلا جائے گا اور اسلامی بینک اگر یہی طریق کار اپنا لیں تو اس کا حشر کچھ اور ہی زیادہ بُرا ہوگا۔ پھر انجام کار یہ ہوگا کہ مسلم تاجر اور اسلامی بینک اُدھار خرید و فروخت کا نام بھی کبھی نہ لیں گے اور کاروبار زیادہ تر حکومت کے بینکوں اور غیر مسلم مہاجنوں کے قبضے میں چلا جائے گا، اور ناجائز طور پر لوٹ کھسوٹ ہوگی۔

ایسے حالات میں اس بے بضاعت کے خیال میں بہتر یہی طریق کار ہے کہ اسلام کے حدود میں رہ کر مرابحہ کا جائز لین دین کیا جائے غالباً اسی طرح کے حالات تھے جب صحابہ کرام نے بیع عینہ کو سراہا تھا بلکہ اس طرح کے کاروبار میں حصہ لیا تھا۔ فعلہ کثیر من الصحابۃ وحمدوا علی ذلک (فتح القدیر ص ۳۲ ج ۶)

یوں ہی جب ایک زمانے میں بیع فاسد کا رواج ہو چلا تھا۔ بلخ کے مشائخ کرام نے اسے "خیر بیاعات" فرمایا تھا اور امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو یہاں تک فرمایا کہ عینہ کے طور پر خرید و فروخت کرنے والا مستحق اجر و ثواب ہوگا۔ یعنی جب اس کی نیت سود اور ناجائز کاروبار سے احتراز کرنے کی ہو۔

ثم هذه البياعات الكائنة الآن اشد من بيع العينة حتى قال مشائخ بلخ منهم محمد بن سلمة للتجار ان العينة التي جاءت في الحديث خير من بياعاتكم وهو صحيح فكثير من البياعات كالزيت والعسل والشيرج استقر الحال فيها على وزنها مظروفة ثم اسقاط مقدار معين على الظروف وبه يصير البيع فاسداً ولا شك أن البيع الفاسد بحكم الغصب المحرم. فاين هو من بيع العينة الصحيح المختلف في كراهته اه (فتح ص۲۱۳ ج ۶ كتاب الكفالة شامی ص ۲۰۹ ج ۴ كتاب الكفالة)

عن ابي يوسف: العينة جائزة ماجور من عمل بها كذا في مختار الفتاوى، هنديه (شامی ص ۲۴۳ ج ۴ باب الصرف)

اس تفصیل سے یہ بخوبی واضح ہوگیا کہ ادھار خرید وفروخت کی صورت میں سامان کا دام اس کے موجودہ نرخ سے زیادہ لینا جائز ہے اور اب یہ خلافِ اولیٰ بھی نہیں لیکن ساتھ ہی اسلامی بینکوں اور مسلم تاجروں کو اس امر کا لحاظ بھی اشد ضروری ہے کہ اصلی قیمت پر اتنا ہی دام بڑھائیں جو خریداروں کے لئے حرج کا باعث نہ ہو اور مثلاً سال بھر کے لئے کسی کو ادھار سامان دے رہے ہیں تو یہ حساب کرلیں کہ ایسے سامان پر اس مدت میں حکومت کے بینک سود کے نام پر کتنی رقم وصول کریں گے وہ رقم جتنی بھی ہو اپنے یہاں نفع کی مقدار اس سے بہر حال کم رکھیں تاکہ قلوب اسی جائز خرید وفروخت کی طرف مائل ہوں۔

ادھار دام کی قسط وار ادائیگی

ادھار دام کی ادائیگی یکمشت ہونا ہی ضروری نہیں، قسط وار ادا کرنا بھی جائز ہے۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ قسط کی رقم نیز ادائیگی کی مدت متعین ہو کہ مثلاً ہر ماہ اتنے روپے ادا کرنے ہیں ورنہ قسط کی رقم یا ادائیگی کی مدت مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ درمختار میں ہے

عليه ألف ثمن جعله ربه نجوماً إن أخل بنجم حل الباقي فالأمر كما شرطا ملتقط (الدر المختار علی حاشیہ رد المحتار ص ۲۳ ج ۴)

کسی پر ہزار روپے دین ہیں، مالکِ دین نے اس کی ادائیگی کے لئے قسطیں مقرر کردی ہیں، اور یہ بھی شرط کردیا ہے کہ اگر ایک بھی قسط وقت پر وصول نہ ہوئی تو باقی کل دین فوراً وصول کیا جائے گا، تو ان کی باہمی قرارداد کے مطابق عمل ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے

من جهالة الأجل مشروطا أن يعطيه الثمن على التفاريق، أو كل أسبوع البعض

(ص ۲۳۳، ج ۴ مصری)

بیع کب مکمل ہوتی ہے

مالیاتی ادارے اور خریدار کے درمیان مطلوبہ سامان کے لین دین سے پہلے سامان کی خریداری، اس کی لاگت، اس پر مطلوبہ منافع یا اور دوسرے ضروری یا جزوی شرائط کے متعلق جو کچھ طے ہوتا ہے وہ فی الواقع بیع نہیں بلکہ وعدہ بیع ہے کیونکہ اس گفتگو کے الفاظ ایجاب و قبول نہیں ہوتے بلکہ اس قرارداد کے بعد جو بیع نامہ لکھا جاتا ہے وہ بھی ایجاب و قبول نہیں کردہ دراصل اس قرارداد کی توثیق ہوتا ہے تاکہ خریدار اپنے وعدے سے پھرنے نہ پائے۔ اور بیع تعاطی کے طور پر اس وقت مکمل ہوتی ہے جب یہ ادارہ اپنے خریدار کو مال حوالے کر دیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس حوالگی سے پہلے بیع کا کوئی وجود ہی نہیں ہے کہ اسے غیر مملوک کی بیع ٹھہرا کر ناجائز گردانا جائے فی الهندية، عن التتارخانية، عن اليتيمة: سئل الحسن بن علي عمن ساوم وكيلا له في ثوب بستة وعشرين دينارا فقال الوكيل بخمسة وعشرين فقال المشتري: اشتريت لي هذه الثلثة الدنانير ورضي بائعه من غير أن يوجد منه قول وفعل يشهد على أنه رضي وطابت نفسه بذلك هل يكون ذلك بيعا؟

فقال: هذا العقد ليس ببيع إلا أن يوجد الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما من الفعل. اه وفيها عن المحيط: عن المنتقى عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، قال لغيره: بعت كل ثلثة أرطال بدرهم وقال: قد أخذته منك ثم تفرقا فقام أن لا يمين عليه ذلك وإن وزن فقبل قبض المشتري كان ملكا له وهو شبهه الرجوع فإن قبضه المشتري أو جعله في وعائه والمشتري بأمره تم البيع وعليه درهم. اهـ

ان عبارات سے یہ بھی عیاں ہوگیا کہ سامان کے لین دین سے پہلے خریدنے اور بیچنے والے دونوں کو اپنے وعدے سے پھر جانے کا کلی اختیار حاصل ہوتا ہے یہ تو اس مسئلے کی قانونی حیثیت ہے گویا کرنا جائز نہیں ارشاد باری ہے

یاایہا الذین آمنوا اوفوا بالعقود نیز ارشاد فرمایا ہے فاعقبهم نفاقا فی قلوبهم

إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون (سورۃ توبہ آیت ۷۷)

خریدار کو وکیل بالشراء بنانا درست ہے

اگر ادارہ ضرورت مند شخص کو روپے دے کر بازار بھیج دے کہ وہ اپنا مطلوبہ سامان خود ہی بازار سے خرید لے تو یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ سامان خرید کر ادارہ میں لائے اور اس کے سامنے اس سے خریداری کے لئے جدید قبضہ کرے کیونکہ پہلے وہ مالیاتی ادارہ کی طرف سے خریداری کا وکیل (وکیل بالشراء) تھا تو اس سامان پر اس کا قبضہ قبضۂ امانت تھا جبکہ مشتری کا قبضہ قبضۂ ضمانت ہوتا ہے اور قبضۂ امانت قبضۂ ضمانت کے قائم مقام نہیں ہوتا لہٰذا حاجت مند کے جدید قبضے سے پہلے اگر اس کے پاس سے وہ سامان ہلاک ہو جائے تو یہ ادارہ کا سامان ہلاک ہوگا اور مشتری پر اس کے بدلے میں کوئی تاوان نہیں لازم ہوگا۔

علاوہ ازیں جدید قبضہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر اسے جدید بیع مان لیا جائے تو یہاں ایک فساد بھی لازم آئے گا کہ ادارہ نے جس چیز کے خریدنے کا اسے وکیل بنایا تھا اسے خرید کر اس نے خود ہی بیچ دیا اور خود ہی اپنے لئے خرید بھی لیا یعنی وہ تنہا بائع بھی ہوا اور خریدار بھی جو بالاشبہ ناجائز و باطل ہے۔ فان الواحد لا یتولی طرفی البیع کما ھو مصرح فی عامۃ الکتب تو انعقاد بیع کے لئے بہرحال جدید قبضے کی ضرورت ہے۔

الاصل ان البيع اذا وقع والمبيع مقبوض مضمون على المشتري بقيمته ينوب قبضه عن قبض الشراء لانه من جنس القبض المستحق بالشراء لان قبض الشراء مضمون بنفسه كالذي في يد الغاصب اذا تجانس القبضان ناب كل عن الآخر امانة او ضمان غير ما ذكرنا وان اختلفا ناب المضمون عن غيره لا العكس كذا في الوجيز للكردري (عالمگیری ص ۱۶ ج ۳)

ولو كان في يده وديعة او عارية او رهن والمبيع حاضر لا يصير قابضا بمجرد العقد الا ان يكون بحضرته او يرجع اليه ويتمكن من القبض، وان كان المشتري في يده وديعة والعارية لا يكون قبضا منه شراء البائع ان يحبسها لانه لم يكن له ذلك اه (عالمگیری ص ۱۶ ج ۳ الفصل الرابع فيما ينوب قبضه عن قبض الشراء وما لا ينوب)

اچھی اور آسان راہ

اس کی بہتر اور آسان راہ یہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اپنے کسی آدمی کو خرید و فروخت دونوں کا وکیل بنا کر ضرورت مند کے ساتھ بازار بھیج دے وہ وکیل سامان خرید کر اسے دے دے کہ اس صورت میں نہ سامان کو ادارہ میں لانے کی حاجت ہے اور نہ ہی ضرورت مند کو کسی جدید قبضے کی ضرورت۔ اس طرح مالیاتی ادارہ کے یہ دونوں مقاصد حاصل ہو جائیں گے کہ ضرورت مند شخص من پسند سامان پا کر مطمئن ہو جائے گا اور ادارہ خرید کر لانے پھر اس کی حفاظت کرنے کی زحمت سے بچ جائے گا، اور ساتھ ہی بیع بھی صحیح و درست ہو گی۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم

از ——— مولانا محمد شہاب الدین ندوی صاحب بنگلور

تمہید

اسلامی شریعت کی رو سے تجارت کی جو جائز شکلیں ہیں اُن میں سے ایک "مرابحہ" بھی ہے، جس کے معنی ہیں: کسی چیز کو اس کی اصل لاگت یعنی راس المال سے کچھ زیادہ نفع مقرر کر کے فروخت کرنا۔ چنانچہ بیع مرابحہ کی تعریف علامہ ابن قیم نے "صحاح" کے حوالے سے اس طرح کی ہے:

والمرابحة في اللغة كما في الصحاح يقال بعته المتاع واشتريته منه مرابحة إذا سميت لكل قدر من الثمن ربحا (البحر الرائق ، ج ۶ ، ص ۱۰۰ ، مطبوعہ کراچی)

اس اعتبار سے مرابحہ کسی چیز کو اصل قیمت سے کچھ زائد نفع کے ساتھ فروخت کرنے کا نام ہے۔ بیع مرابحہ پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اسلامی شریعت میں بیع کی جو دوسری شکلیں موجود ہیں ان کی بھی مختصر وضاحت کر دی جائے تاکہ مرابحہ کی صحیح نوعیت سمجھنے میں آسانی رہے اور یہ موازنہ اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ اگلے صفحات میں مرابحہ کے ذیل میں جو مسائل زیر بحث آرہے ہیں اُن میں سے بعض مرابحہ کے دائرہ سے نکل کر دوسرے دائروں میں جا سکتے ہیں۔ اور اس سلسلے میں سود (ربا) کی بحث بھی آجاتی ہے۔ کیونکہ موجودہ طریقہ بینکنگ سے سود کا بہت گہرا تعلق ہے۔ بلکہ موجودہ بینک کاری کی پوری بنیاد سود پر ہی ہے لہذا موجودہ بینک کاری اور اس کے طریقوں سے بحث کرتے ہوئے سود اور سودی مسائل سے دامن بچانا بہت مشکل ہے اور اس سیمینار کے لئے جو سوالنامہ جاری کیا گیا ہے اس میں بھی اس پہلو کی طرف اشارہ موجود ہے کہ یہ صورت بیع مرابحہ کے تحت جائز ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اس لئے ان مسائل پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔

بیع کی قسمیں

اسلامی شریعت کی رو سے خرید و فروخت (بیع) میں بطور بدل یا قیمت (ثمن) جو چیز دی جاتی ہے اس کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں اور مزید اسی طرح تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی اس کی مزید چار قسمیں ہیں۔ چنانچہ ان دونوں کی مختصر تشریح اس طرح ہے:

(۱) ایک چیز کے عوض میں دوسری چیز فروخت کرنا مثلاً اسکوٹر کے عوض فریج یا فرنیچر فروخت کردیا۔ اسے بیع العین بالعین کہتے ہیں (۲) کسی چیز کو روپیہ یا ریال یا ڈالر کے عوض فروخت کرنا۔ اسے بیع السّلع بالأثمان المطلقۃ کہتے ہیں (۳) سونے یا چاندی یا کرنسی کا تبادلہ۔ اس کا نام بیع الصّرف ہے (۴) کسی معاہدہ کے تحت پہلے روپیہ ادا کرکے کوئی متعین چیز مقررہ مدت کے بعد حاصل کرنا اسے بیع السلم کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع: ۱۳۴/۵ مطبوعہ پاکستان نیز فتح القدیر ۲۵۵/۵ مطبوعہ پاکستان)

اور قسم دوم کی چار قسمیں یہ ہیں: (۱) فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کا تبادلہ بازاری قیمت سے کم و بیش یا کسی بھی قیمت پر عمل میں آنا۔ اُسے "بیع مساومہ" کہا جاتا ہے (۲) فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کو ثمن اول (بائع کی خریدی ہوئی قیمت) پر کچھ زیادہ نفع دے کر خریدنا۔ اسے "بیع مرابحہ" کہتے ہیں۔ اور زیر بحث مضمون کا تعلق اسی سے ہے (۳) کسی چیز کو بغیر کسی نفع یا نقصان کے "ثمن اول" پر خریدنا یا فروخت کرنا۔ اس کا نام "بیع تولیہ" ہے (۴) کسی چیز کی اصل قیمت میں کمی کرکے بیچنا۔ اسے "بیع وضیعہ" کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع: ۱۳۵/۵)

مرابحہ کے بنیادی اصول

بیع مرابحہ کے صحیح ہونے کے لئے چند بنیادی شرائط موجود ہیں جنھیں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ غالباً دور قدیم ہی سے مرابحہ اور تولیہ کا جواز ایک تمدّنی اور معاشرتی ضرورت کے طور پر رہا ہے۔ کیونکہ تجارت میں ایک غبی یا کم عقل شخص اپنی سادہ لوحی کے باعث دھوکہ کھا سکتا ہے۔ لہٰذا اُسے اپنی ضروریات کی اشیاء خریدنے کے لئے ایک ہوشیار اور تجربہ کار شخص پر اعتماد

کرنے کی ضرورت رہتی ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ اس اصول کی تشریح کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں

والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز . والحاجة ماسة الی هذا النوع من البیع لان الغبی الذی لایهتدی فی التجارة یحتاج الی ان یعتمد فعل الذکی المهتدی (ہدایہ آخرین ص ۵۵ مطبوعہ دہلی)

اس اعتبار سے بیع مرابحہ کی بنیاد امانت داری پر ہے ۔ لہٰذا اسے ہر قسم کی خیانت اور شبہات سے پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ اس سلسلے میں مزید تحریر کرتے ہیں ۔

ولهذا کان مبناهما علی الامانة والاحتراز عن الخیانة وعن شبهتها . (ایضاً ص ۵۵) مرابحہ کے صحیح ہونے کا سب سے پہلا بنیادی اصول یہ ہے کہ فروخت کرنے والا (بائع) خریدنے والے (مشتری) کو بیچی جا رہی شے کی صحیح قیمت بتائے اور اس میں خریدار کے ساتھ کسی قسم کا دھوکا یا خیانت نہ کرے ۔ ورنہ خریدار کو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اختیار ہوگا کہ یا تو طے شدہ پوری قیمت ادا کرکے اس بیع کو قبول کرے یا اسے کالعدم (فسخ) کر دے ۔ مگر امام ابو یوسفؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق اضافہ شدہ رقم بائع کے نفع میں ساقط کی جائے گی اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا جیسا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے تصریح کی ہے ۔

واذا باع المتاع مرابحة فخانه فیه ، فالمشتری بالخیار اذا اطلع علیه ان شاء اخذه بجمیع الثمن وان شاء ترکه . وان استهلك المتاع او بعضه فالثمن کله لازم له فی قول ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله . وقال ابو یوسف وابن ابی لیلی رحمهما الله یحط عنه الخیانة وحصتها من الربح علی کل حال ، ولا خیار له فی ذلك (المبسوط السرخسی ص ۸۰ ، مطبوعہ کراچی)

اس سلسلے میں دوسرا اصول یہ ہے کہ فروخت کنندہ (بائع) بیچی جا رہی چیز اگر ادھار (نسیہ) خریدی ہے تو اُسے خریدار کو حقیقتِ حال سے واقف کرائے بغیر بطور مرابحہ نقد فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ بات امانت داری کے خلاف ہے ۔ لہٰذا ایسی صورت میں خریدار کو خریداری (بیع) فسخ کرنے کا اختیار ہوگا ۔ کیونکہ اُدھار خریدی ہوئی چیز نقد خریدی ہوئی چیز سے عموماً زیادہ مہنگی ہوتی ہے چنانچہ امام سرخسیؒ اس سلسلے میں تحریر کرتے ہیں :

واذا اشتری شیئاً بنسیئة فلیس له ان یبیعه مرابحة حتی یبین انه اشتراه بنسیئة لان بیع المرابحة بیع امانة تنفی عن کل تهمة ...... ثم الانسان فی العادة یشتری

الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد (المبسوط للسرخسي، ۱۳/۸۰)

اور صاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں: ومن اشترى غلامًا بألف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين، فعلم المشتري، فإن شاء رده وإن شاء قبل، لأن للأجل شبهًا بالمبيع، ألا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل (ہدایہ آخرین، ص ۵۸، ۵۷)

اس سلسلے میں تیسرا اصول یہ ہے کہ بائع اول اگر قیمت میں کمی کر دے تو بائع ثانی کو بھی قیمت میں کمی کرنی پڑے گی۔ جیسا کہ امام سرخسی تحریر کرتے ہیں:

وإذا باع المتاع مرابحة ثم حط البائع الأول منه شيئًا من الثمن فإنه يحط ذلك من المشتري الآخر وحصة من الربح (المبسوط، ۱۳/۸۳)

اس وضاحت سے زیر بحث مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ کسی تھوک فروش (Whole Selle) سے مسلسل رابطہ رکھنے کی صورت میں جو کمیشن یا ڈسکاؤنٹ وغیرہ ملتا ہے وہ اس اصول کے مطابق بائع کو اصل قیمت میں وضع کر کے دکھانا ہوگا ورنہ بیع مرابحہ کی صورت میں یہ خیانت ہوگی۔ کیونکہ بائع اس میں اپنا نفع الگ سے لیتا ہے۔

بیع مرابحہ میں بیچی جاری چیزوں کی قیمتوں میں ضمنی اخراجات جوڑے جا سکتے ہیں مثلاً دھولی، رنگریزی اور کڑھائی کا معاوضہ، مزدور کی اجرت (کرایہ)، نقل وحمل (ٹرانسپورٹ) کے اخراجات اور ایجنٹ کا کمیشن (اجرۃ السمسار) وغیرہ۔ لیکن اس صورت میں فروخت کرنے والا یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اس کو اتنے میں خریدا ہے۔ بلکہ یوں کہے گا کہ اس چیز پر اتنی لاگت آئی ہے۔
(خلاصہ از المبسوط: ۱۳/۸۰، درمختار بر حاشیہ رد المحتار: ۴/ ۱۶۲، ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۱۲۵، البحر الرائق: ۶/ ۱۰۹ — ۱۱۰)

اور شمس الائمہ سرخسی نے ایک عام اصول یہ بھی تحریر کیا ہے کہ مرابحہ میں ضمنی اخراجات کے سلسلے میں تاجروں کے عرف (رواج) کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی فروخت کی جاری چیز کی قیمت (راس المال) میں کون کون سے اخراجات شامل ہو سکتے ہیں اس کا اعتبار تاجروں کے عرف و رواج پر ہوگا۔

وهذا لأن عرف التجار معتبر في بيع المرابحة، فما جرى العرف بالحاقه برأس المال فيكون له أن يلحقه به وما لا فلا۔ (المبسوط، ۱۳/۸۰)

بیع مرابحہ اور جدید بنک کاری

بیع مرابحہ پر یہ ایک اجمالی نظر تھی۔ اس بحث سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اسلام میں مرابحہ کی حقیقت کیا ہے اور اس کے اصول و مبادی کیا ہیں۔ اب رہا مرابحہ کو بنک کاری یا اسلامی بنکنگ سے جوڑنے کا مسئلہ تو یہ ایک نئی شکل اور نئی صورت حال ہے۔ اور اسلامی بنک کاری کے نام سے مرابحہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ ایک طرف اسلام کے بیان کردہ سودی طریقوں سے پاک ہو اور دوسری طرف مرابحہ کے بنیادی اصولوں سے پوری طرح ہم آہنگ بھی ہو۔

واضح رہے زیر بحث مسائل میں مرابحہ اور بنک کاری دو الگ چیزیں ہیں۔ اور بیع مرابحہ بعض صورتوں میں "بیع مساومہ" بن سکتی ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی ہے۔ چنانچہ زیر بحث مسائل میں ایک مسئلہ اُدھار خرید و فروخت کا بھی ہے اور "اُدھار" کی بھی دو صورتیں ہیں: یک مشت ادائیگی یا بالاقساط ادائیگی۔ بہر دو صورت فروخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلے میں قیمت زیادہ رکھتا ہے۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائیگی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقررہ منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے۔ جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس اُدھار بیع میں تاجیل (مہلت دینے) کی قیمت وصول کر رہا ہے۔ (ص ۲۳) اس صورت حال کو مرابحہ کہنے کے بجائے شاید مساومہ کہنا زیادہ بہتر ہو گا جس میں قیمتوں کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔ اب جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اُدھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کرنے کی بہ نسبت قیمت زیادہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ایک عام اصول یہ ہے کہ خرید و فروخت نقد انقد بھی ہو سکتی ہے اور اُدھار بھی۔ جب کہ ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے قرآن کی ایک آیت سے استدلال کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وَیَجُوزُ الْبَیْعُ بِثَمَنٍ حَالٍ وَمُؤَجَّلٍ اِذَا کَانَ الْاَجَلُ مَعْلُومًا، لِاِطْلَاقِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ (ہدایہ مع فتح القدیر ۵/۴۶۹ مطبوعہ پاکستان)

چونکہ بیع کا اطلاق نقد اور اُدھار دونوں صورتوں پر ہو سکتا ہے اس لئے دونوں صورتیں جائز ہیں۔ جب تک کہ فقہی نقطہ نظر سے اس میں ربا کی صورت پیدا نہ ہو جائے چنانچہ اس سلسلے میں ایک فقہی ضابطہ یہ ہے کہ جس بیع میں جنس اور قدر دونوں مختلف ہوں ان میں

زیادتی (تفاضل) اور اُدھار (نسیئہ) دونوں جائز ہیں خصوصاً جب کوئی چیز روپیہ (ثمن مطلق) کے ذریعہ خریدی جائے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر کرتے ہیں کہ نقدی اور سامان کے تبادلے میں سود نہیں ہوتا۔

ولا ربا بین الأثمان والعروض (المغنی ۴/۱۰۳، مطبوعہ ریاض)

نیز موصوف نے مزید تحریر کیا ہے کہ کسی چیز کو اُدھار فروخت کرنا بالاتفاق ناجائز نہیں ہے۔ البیع بنسیئة لیس بمحرم اتفاقاً۔ (ایضاً: ۴/۱۹۸)

غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اُدھار بیع میں قیمتیں عموماً زیادہ لی جاتی ہیں مگر کسی نے اُسے ناجائز نہیں کہا چنانچہ شمس الائمہ سرخسی تحریر کرتے ہیں:

ثم الانسان فی العادة یشتری الشیئ بالنسیئة باکثر مما یشتری بالنقد (المبسوط ۱۳/۳۰)

اور صاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں: الا یری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۱۱۳)

اور امام مالک کے نزدیک نقد قیمت مقرر کرنے کے بعد بھی کچھ اضافہ کے ساتھ ادائیگی کے لئے مدت مقرر کرنا جائز ہے جیسا کہ مالکی عالم امام سحنونؒ سے مروی ہے:

قلت: ارأیت ان اشتریت سلعة بعشرة دراهم نقداً، ثم افترق البائع بالدراهم سنة، فاردت ان ابیع مرابحة کیف ابیع فی قول مالک...... (المدونة الکبریٰ ۱۰/۲۰۳، مطبوعہ مصر)

اس اعتبار سے ادھار فروخت میں زائد قیمت وصول کرنا ایک ایسا رواج ہے جو دور قدیم سے چلا آرہا ہے مگر پھر بھی اس مسئلے کے کچھ نشیب و فراز ہیں اور بعض متعین صورتوں کی ممانعت بھی ہے۔ جس کا بیان انشاء اللہ اگلے مباحث میں آئے گا۔

موجودہ دور میں بنک کاری کا جو عموماً ضابطہ پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ بنک کوئی چیز خرید کر گاہک (مشتری) کو دیتا ہے اور پھر اُس کا متعین سود قسط وار وصول کرتا ہے، یا بنک کی ہدایت پر خریدار کوئی چیز خود خرید لیتا ہے اور اس کا بل بنک ادا کر کے متعین شرح سود کے ساتھ اسے مقررہ مدت میں وصول کرتا ہے۔ اب اگر کوئی اسلامی بنک اسلامی اُصولوں کے تحت مرابحہ کرنا چاہتا ہو تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صارفین کا بل ادا کر کے سود وصول کرنے کے بجائے مطلوبہ اشیاء خود خرید کر مرابحہ کے اصولوں کے مطابق اس میں اپنا کمیشن شامل کر کے صارفین کو دے۔ اس طرح کمیشن کے نام سے شاید زیادہ وصول کرنے کی بھی

گنجائش نکل سکتی ہے جس کی وجہ سے اُدھار دینے میں سال دو سال کے بعد مالیت VALUE کی کمی کا خطرہ بھی کسی حد تک ٹل سکتا ہے۔ مگر ہاں ایک مرتبہ کسی چیز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد مقررہ مدت کے بعد کسی وجہ سے عدم ادائیگی کے باعث پھر دوبارہ قیمت بڑھانا یا اس لحاظ میں اضافہ کرنا سود بن جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

نیز اس سلسلے میں کمیشن کی شرح اتنی زیادہ بڑھا دینا کہ اس کے نتیجے میں اشیاء کی قیمت مجموعی اعتبار سے اتنی ہو جائے جتنی کہ عام طور پر غیر اسلامی بنک سود کے نام پر وصول کرتے ہیں۔ اسلامی بنک کاری کے نام سے شاید جائز نہ ہو۔ اگرچہ شرعی اعتبار سے اس میں کوئی قباحت نظر نہ آئے۔ کیونکہ اس سے عوام میں اسلامی بنک کاری کا تصور بگڑ جائے گا اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہوں گے کہ مجموعی اعتبار سے سودی اور غیر سودی کاروبار میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا جو بنک اسلام کے نام پر قائم ہوں انہیں اس میدان میں ایک اچھا نمونہ پیش کرنا چاہئے بھلے سے اس راہ میں تھوڑا سا مالی خسارہ برداشت کرنا پڑے۔

بیع مرابحہ میں ایک عام اصول یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو اتنی گراں قیمت پر خریدے کہ عام طور پر لوگ اس میں دھوکا نہیں کھاتے تو اس میں بغیر کسی صراحت کے مرابحہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام سرخسیؒ تحریر کرتے ہیں۔

اذا اشتری شیئا باکثر من ثمنه مما لا یتغابن الناس فی مثله وهو یعلم ذلك. فلیس له ان یبیعه مرابحة من غیر بیان۔ (المبسوط ۱۳/۸۲)

یہ اصول جس طرح خریدنے کے سلسلے میں عاید ہوتا ہے اسی طرح شاید فروخت کرنے والے پر بھی عائد ہو سکے گا کہ وہ بھی اشیاء کو اتنی گراں قیمت پر فروخت نہ کرے جس کی وجہ سے اشیاء کی قیمتیں بازار کی قیمتوں سے بہت زیادہ معلوم ہوتی ہوں۔

اس سلسلے میں مالیاتی ادارہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اشیاء کی اصل اور صحیح قیمت (ہر قسم کے کمیشن اور ڈسکاؤنٹ وغیرہ کو منہا کر کے) مشتری کو بتائے۔ پھر اس میں اپنا مقررہ کمیشن یا تجارتی نفع (ربح) جوڑے۔ اگر کوئی ادارہ اشیاء کی اصل قیمت بتائے بغیر معاملہ کرے گا تو وہ بیع مرابحہ نہیں بلکہ بیع مساومہ بن جائے گا۔

غیر مملوکہ اشیاء کی فروخت

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی اداروں کے پاس چونکہ اپنی کوئی دوکان یا گودام نہیں ہوتا

اس لئے وہ معاملہ طے ہونے کے بعد مطلوبہ سامان کھلے بازار سے خرید کر صارفین کے حوالے کرتے ہیں تو یہ صورت "غیر مملوکہ اشیاء کی بیع" یا "بیع معدوم" ہونے کی وجہ سے آیا شرعاً جائز ہے یا نہیں تو اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے اور فقہاء کا اختلاف بھی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک منقولی (MOVABLE) چیزوں میں "بیع معدوم" (یعنی اس چیز کی بیع جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہو یا جس میں کوئی خطرہ موجود ہو) جائز نہیں ہے۔ البتہ ان دونوں کے نزدیک غیر منقولی (IMMOVABLE) چیزوں میں اس قسم کی بیع جائز ہو سکتی ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں ہے (ہدایہ)

امام مالکؒ کے نزدیک غیر مملوکہ اشیاء کی بیع صرف غلے میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز ہے؛ جیسا کہ حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کے مسلک کی ترجمانی ان الفاظ میں کی ہے:

کل ما اشتریت من العروض کلها الحیوان والعقار والثیاب وغیر ذلک ما خلا المبیع من الطعام علی الکیل فلا بأس عند مالک ان تبیع ذلک کله قبل ان تقبضه۔ فان بعته من بائعه منک بغیر الذی له علیک من ثمنه جاز۔ جمیع الاشیاء کلها، اذا تعجلت۔ ذلک ولم تؤخره (کتاب الکافی فی فقه اهل المدینة المالکی: ۲/۶۴۳ مطبوعہ مصر)

اس کا حاصل یہ کہ امام مالک کے نزدیک ناپے جانے والے اناج کے سوا بقیہ تمام چیزوں (کپڑے، حیوانات اور جائیداد وغیرہ) کی بیع قبضہ کرنے سے پہلے جائز ہے مگر اس میں عجلت کرنی چاہئے اور تاخیر نہیں کرنی چاہئے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جسے انھوں نے اپنی موطا میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک کہ وہ اس پر پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔

عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه (موطا امام مالکؒ، کتاب البیوع: ۲/۶۴۰ مطبوعہ بیروت)

اس سلسلے میں فقہائے احناف کی دو دلیلیں ہیں؛ پہلی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے اپنے مسلک کی بنیاد جس حدیث پر رکھی ہے وہ ایک خاص حکم سے متعلق ہے۔ جب کہ اس سلسلے میں دیگر عمومی حدیثیں بھی موجود ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی جس روایت

سے استدلال کیا ہے وہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی بخاری و مسلم میں مروی ہے، جسے وہ ایک عام ضابطہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں غلے کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ۔ قال ابن عباس ولا احسب کل شیئ الا مثلہ (بخاری کتاب البیوع: ۱/۲۸۶، مطبوعہ استنبول، مسلم بیوع: ۳/۱۱۵۹، ریاض)

نیز ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس پر ابھی قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس کی تخریج امام زیلعیؒ نے اس طرح کی ہے:

روی انہ علیہ السلام نھی عن بیع مالم یقبض (نصب الرایہ: ۴/۳۲، ڈابھیل)

سنن نسائی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کو جو مکتوب بھیجا تھا وہ اس طرح تھا:

لا یجوز شرطان فی بیع واحد۔ ولا بیع وسلف جمیعا ولا بیع مالم یضمن یعنی ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں۔ بیع اور سلف (سلم) دونوں بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے۔ اور وہ چیز قابل فروخت نہیں جو ضمان میں نہ ہو یعنی جو ابھی قبضہ میں نہ ہو (منقول از نصب الرایہ: ۴/۱۹)

اس حدیث کی شرح امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں اس طرح کی ہے کہ: سلف اور بیع دونوں کو جمع کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اپنا یہ غلام اتنے میں بیچنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنا روپیہ ادھار (مزید) دے دو۔ ایک بیع میں دو شرطیں نافذ کرنا یہ ہے: مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اس چیز کو نقد ایک ہزار میں فروخت کروں گا لیکن ادھار دو ہزار میں دوں گا اب رہا معاملہ اس چیز سے نفع اندوزی کا جو اس کے ضمان میں نہ ہو تو یہ بات کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اُسے نفع کے ساتھ فروخت کرنا ہے (ملاحظہ ہو نصب الرایہ: ۴/۱۹)

نیز ایک اور حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ایسی چیز فروخت کرنے سے منع فرمایا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور بیع سلم کے بارے میں رخصت عطا فرمائی۔

نھی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم (نصب الرایہ: ۴/۴۵)

اور دوسری دلیل عقلی ہے کہ بغیر قبضے کے کسی چیز کو فروخت کرنے میں اس چیز کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے بیع فسخ ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے "بیع غرر"

بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی بیع جس میں کسی قسم کا خطرہ موجود ہو۔

(لان فیہ غرر انفساخ العقد علی اعتبار الہلاک (ہدایہ ص ۵۸۰۔ جلد ۲؍۷۵))

اس میں یہ صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا خود مالک بننے سے پہلے دوسرے کو مالک بنا رہا ہے لہٰذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ امام سرخسی تحریر کرتے ہیں:

ومن اشتری شیئاً فلا یجوز لہ ان یبیعہ قبل ان یقبضہ ولا یولیہ احدا ولا یشرک فیہ۔ لان التولیۃ تملیک بمثل ما ملک۔ (المبسوط ۱۳؍۸)

مگر اس ضابطہ کے تحت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ نے غیر منقول چیزوں یعنی مکان اور زمین وغیرہ کا استثنا کیا ہے کیونکہ جائداد میں ہلاکت شاذ و نادر ہی ہوتا ہے بخلاف منقول چیزوں کے۔

(لان الہلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول (ہدایہ ص ۵۸))

مگر امام محمدؒ کے نزدیک حدیث کے الفاظ چونکہ عام ہیں اس لئے اس کا حکم بھی عام ہے اور یہ دلیل بہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ بھی اس کے قائل ہیں اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام ابویوسفؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر شرح ہدایہ: ۶؍۱۳۷)

چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب "الام" میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے کوئی بھی چیز خریدی تو اُسے قبضہ کے بغیر اُسے بیچنا جائز نہیں ہے۔

قال الشافعی وبھذا ناخذ فمن ابتاع شیئاً کائنا ما کان فلیس لہ ان یبیعہ حتی یقبضہ (الام ۳؍۶۹ طبع دار الفکر بیروت)

حاصل یہ ہے کہ فقہاء کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ وہ چیزیں جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہوں اُن پر قبضہ کئے بغیر انہیں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس سلسلے میں مختلف قسم کے خطرات اور جھگڑوں کا اندیشہ رہتا ہے۔ جو فتنہ و فساد کا باعث ہے۔ اس لحاظ سے موجودہ دور میں تیل، نون وغیرہ پر جو خرید و فروخت ہوتی ہے اور ایک تاجر دوسرے تاجر سے قیمت طے کر کے تیسرے تاجر کو قبضہ کئے بغیر فروخت کر دیتا ہے وہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اُن چیزوں کی بیع بھی صحیح نہیں ہو سکتی جن کا فی الحال کوئی وجود ہی نہ ہو جیسے حاملہ جانور کے بچے یا اُس کے بچے کے بچے کی بیع کرنا وغیرہ۔ بہرحال فقہ حنفی کا ایک قوی ضابطہ اس سلسلے میں

وہ ہے جسے امام کاسانیؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے بیان کیا ہے۔ چنانچہ اول الذکر تحریر کرتے ہیں:

ان یکون المعقود علیہ موجوداً فلا ینعقد بیع المعدوم وماله خطر العدم۔
کبیع نتاج النتاج بأن قال بعت ولد ولد ہذہ الناقۃ (بدائع الصنائع، ۵/ ۱۳۸)

اور صاحب بحر الرائق تحریر کرتے ہیں: وان یکون مقدور التسلیم فلم ینعقد
بیع المعدوم وماله خطر کنتاج النتاج والحمل واللبن فی الضرع والثمر والزرع
قبل الظہور (البحر الرائق، ۵/ ۲۸۱)

اب رہا یہ سوال کہ معاہدۂ بیع کے وقت جب شے مطلوبہ بائع کے پاس موجود نہ ہوگی تو بیع تام کی شکل کیا ہوگی؟ آیا یہ معاہدۂ بیع ہے یا صرف وعدۂ بیع! تو صاف ظاہر ہے کہ یہ مذکورہ بالا شرعی ضابطہ کی رُو سے معاہدۂ بیع نہیں ہو سکتا بلکہ اُسے وعدۂ بیع قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ بازار کا نرخ عموماً گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اس لئے اس صورت میں اس معاہدہ کو پورا کرنے کی قانونی شکل یہ ہوگی کہ وعدۂ بیع کے بعد بازار میں خریدی کے وقت شے مطلوب کی جو قیمت ہو اسی کے مطابق قانونی کارروائی عمل میں لائی جائے۔ اور یہ بات طرفین کی سلامتی کا باعث ہوگی اس میں کسی کا بھی نقصان نہیں ہوگا۔

سود کی ایک عام شکل

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی ادارے اور صارف کے درمیان معاہدہ طے ہو جانے کے بعد آیا ادارہ خود صارف سے اس کی مطلوبہ شے خرید سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی مطلوبہ شے کی قیمت صارف کو دے کر یہ کہہ دے کہ وہ خود مارکیٹ سے اپنی چیز خرید لے اور پھر مقررہ مدت تک ادارہ کو منافع کے ساتھ قسط وار ادا کرتا رہے تو یہ صورت جائز نہیں بلکہ اس کا نام اسلامی شریعت میں سود ہے۔ اور موجودہ دور میں سودی بنکوں کا تمام کاروبار اسی اصول کے مطابق ہے کہ وہ ضرورت مندوں کو مقررہ مدت تک کے لئے قرض روپیہ دیتے ہیں اور اس پر زائد روپیہ منافع (انٹرسٹ) کے نام سے وصول کرتے ہیں۔ اسلام میں اس کا نام ربا (سود) ہے۔ یعنی وہ چیز جو اصل سے زائد اور بغیر کسی عوض کے ہو۔ اور نزول قرآن کے وقت اہل عرب کے ہاں جو رواج تھا اُس کی صورت حال بھی یہی تھی۔ چنانچہ اس موقع پر اسلام میں ربا کی حقیقت اور اس کے بعض ضوابط بھی

پیشِ نظر رہنے چاہئیں تاکہ اس سلسلے کے تمام شبہات دور ہو جائیں۔

قاضی ابن العربی مالکیؒ تحریر کرتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے ربا کی اصل زیادتی ہے۔

والربا فی اللغۃ ھو الزیادۃ (احکام القرآن، ۱/۲۴۲ مطبوعہ بیروت)

اور موصوف مزید تحریر کرتے ہیں کہ آیت قرآنی (البقرہ ۲۷۵) میں ربا سے مراد ہر وہ زیادتی ہے جو بغیر کسی عوض کے ہو۔ والمراد بہ فی الآیۃ کل زیادۃ لم یقابلھا عوض۔ (ایضاً)

واضح رہے کہ ربا (سود) عموماً ادھار معاملات میں ہوتا ہے جیسا کہ خود رسول اکرمؐ کا ارشاد گرامی ہے:

انما الربا فی النسیئۃ۔ (بخاری کتاب البیوع، ۳/۲ استنبول، مسلم کتاب المساقاۃ (۳/۱۲۱۸ مطبوعہ مصر ریاض)

علامہ جصاص رازیؒ تحریر کرتے ہیں کہ ربا کی جو صورت اہل عرب کے یہاں رائج تھی وہ یہ تھی کہ روپیہ (درہم یا دینار) ایک مدت تک کچھ زیادتی کے ساتھ بطور قرض دیتے تھے۔ جو باہم رضامندی سے طے ہوتا تھا۔ اور ان کے ہاں نقد بیع (صرف) کا رواج نہیں تھا اس بناپر کہا گیا (وما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربو عند اللہ) یعنی جو کچھ تم سود کے طور پر دیتے ہو تاکہ وہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے تو وہ اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا۔

(روم: ۳۹) اس آیت کریمہ میں بتایا گیا ہے کہ یہ مشروط زیادتی ربا (سود) ہے کیونکہ وہ بغیر کسی عوض کے ہے نیز اس سلسلے میں مزید ارشاد ہے یاایھا الذین آمنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ، اے ایمان والو دگنا چوگنا سود نہ کھاؤ (آل عمران: ۱۳۰)

(احکام القرآن، ۱/۵۵۹ مطبوعہ بیروت)

چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ایک حدیث روایت کی ہے جس سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں سود کا ضابطہ یہ تھا کہ ایک شخص کا روپیہ دوسرے شخص پر ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتا اور جب مدت پوری ہو جاتی تو قرض خواہ قرضدار سے کہتا کہ تم میرا قرضہ ادا کرو گے یا کچھ بڑھاؤ گے۔ اگر وہ قرضہ ادا کر دیتا تو وہ لے لیتا ورنہ اصل مال میں کچھ زیادتی کر کے آگے مزید مہلت دے دیتا۔

عن زید بن اسلم قال کان الربا فی الجاھلیۃ ان یکون للرجل علی الرجل الحق الی اجل، فاذا حل الاجل قال اتقضی ام تربی فان قضی اخذ والا زاد

فی مقه وتطرعنه فی الاجل. (الموطا، ۲/ ۲۲، ۱۹۷۴ء بیروت)

علامہ ابن تیمیہؒ نے تصریح کی ہے کہ یہ حکم اہل ثقیف کے بارے میں نازل ہوا ہے جن کے یہاں اس کا رواج تھا اور موصوف نے مزید تصریح کی ہے کہ امت کے علماء سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ سود (ربا) کی یہی وہ شکل تھی جس کے بارے میں قرآن کا حکم نازل ہوا ہے۔

وكذلك ربا النساء، فان اهل ثقيف الذين نزل فيهم القرآن كان الرجل يأتي الى غريمه عند حلول الاجل فيقول: أتقضي ام تربي؟ فان لم يقضه زاده المدين في المال وزاده الطالب في الاجل، فيضاعف المال في المدة لاجل التاخير، وهذا هو الربا الذي لا يشك فيه باتفاق سلف الامة، وفيه نزل القرآن وبظلمه والتفريق فيه كما هو (فتاوی ابن تیمیہ: ۲۹/ ۲۲۴ مطبوعہ ریاض)

اور اس سلسلے میں علامہ ابن رشد قرطبیؒ تحریر کرتے ہیں کہ جاہلی سود کے ممنوع ہونے پر امت کا اجماع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی حرمت کا صاف وصریح الفاظ میں اعلان کر دیا تھا۔

...... صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية الذي نهي عنه وذلك انهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون، فكانوا يقولون انظرني ازدك وهذا هو الذي عناه عليه الصلاة والسلام بقوله في حجة الوداع: "الا وان ربا الجاهلية موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب". (بداية المجتهد: ۲/ ۱۲۸ مطبوعہ پاکستان)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں جس سود کی حرمت آئی ہے وہ یہی ہے اور سود کی عام شکل یہی ہے لہٰذا اس سے بچنا بہت ضروری ہے۔

سود کی بعض خاص صورتیں

اوپر سود اور ربا کی جو عمومی شکل بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی چند خاص شکلیں بھی ہیں جن کو اسلامی شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے۔ تاکہ سود کا دروازہ ہر حیثیت سے بند ہو جائے جو تمدنی ظلم واستحصال کی ایک بدترین شکل ہے اور جس کی بنیاد بجائے انسانی ہمدردی کے خود غرضی اور مفاد پرستی پر رکھی گئی ہے۔ اس موضوع پر بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں جن سے اس سلسلے کے بعض اصول وضوابط متعین کیے جا سکتے ہیں۔

مگر اس کی تفصیل اس موقع پر طوالت کا باعث ہو گی اور اصل موضوع سے انحراف بھی. مگر اس موقع پر اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی شریعت کی رُو سے جس طرح کچھ روپیہ دے کر زائد روپیہ وصول کرنا ربا ہے اس مختلف اشیاء کے تبادلے میں بھی ربا ہو سکتا ہے۔ اور یہ ربا کبھی ہم جنس اشیاء کی کمی بیشی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اُدھار تبادلے کی بنا پر۔ مثلاً سونے کا تبادلہ سونے کے ساتھ اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے ساتھ برابر ہونا چاہئے۔ ان میں کمی بیشی کے ساتھ یا اُدھار کی شکل میں تبادلہ کرنا ربا ہے. لیکن جب جنس بدل جائے تو کمی بیشی جائز ہو سکتی ہے مگر اُدھار جائز نہیں چنانچہ سونے کا تبادلہ چاندی کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر ادھار جائز نہیں. اسی طرح گیہوں کا تبادلہ گیہوں کے ساتھ کمی بیشی سے کرنا جائز نہیں لیکن گیہوں اور جَو کے مقابلے میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ اور نقدی کے عوض میں کوئی بھی چیز نقد یا ادھار خریدی جا سکتی ہے۔

خلاصۂ بحث

حاصل بحث یہ کہ کسی کو ایک ہزار روپے نقد دے کر کچھ مہلت کے ساتھ ایک ہزار ایک سو یا ایک ہزار دو سو روپے وصول کرنا سود ہے جو شرعی اعتبار سے ممنوع ہے۔ مگر ایک ہزار روپے کی چیز ایک ہزار ایک سو یا ایک ہزار دو سو روپیوں میں فروخت کرنا سود نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (البقرہ: ۲۷۵)

لہٰذا مالیاتی ادارے کے لئے ضروری ہے کہ وہ روپیہ دے کر روپیہ وصول کرنے کے ممنوع اور مذموم طریقے کے بجائے جائز اور مشروع طریقہ اختیار کرے اور شئے مطلوب کو خود خرید کر صارفین کو دے اور اس سلسلے میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ مرابحہ صرف استعمالی اشیاء (عروض) ہی میں ہو سکتا ہے۔ نقدین یعنی سونے چاندی میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ درمختار میں اس کی تصریح موجود ہے۔

المرابحة: مصدر رابح، وشرعاً بيع ما ملكه من العروض (ولو) احترازاً عما ذكرنا من انه لو شرى دنانير بدراهم لا يجوز بيعها مرابحة

(درمختار مع ردالمحتار: ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱ مطبوعہ پاکستان)

مرابحہ سے متعلق مسائل

از ——— مولانا محمد عبدالحسن ندوی استاذ [illegible] آباد

مرابحہ سے متعلق تنقیح طلب مسائل کی تفصیلات ذیل میں پیش کی جارہی ہیں۔

(۱) کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنے کی شرعی حیثیت۔

تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک صورت یہ ہے کہ بیع کے وقت ثمن کی تعیین نہیں کی بلکہ مشتری سے کہا کہ اگر اس کی قیمت ابھی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا ورنہ سوا روپیہ لوں گا تو یہ صورت بوجہ جہالت ثمن جائز نہیں۔

اس قسم کے بیع کی حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعۃ[1]

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں۔

قال الشافعی له تاویلان احدهما ان یقول بعتك بالفین نسیئة وبالف نقدا فایهما شئت اخذت به وهذا بیع فاسد لانه ابهام وتعلیق. والثانی ان یقول

---

[1] رواہ احمد و نسائی و ترمذی [illegible]

أبيعك عبدي على أن تبيعني فرسك قال الشارح الإمام الصنعاني: علة النهي على الأول عدم استقرار الثمن ولزوم الربا عند من يمنع بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، وعلى الثاني لتعليقه بشرط مستقبل يجوز وقوعه وعدم وقوعه فلم يستقر الملك[1]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کے دو معانی ہیں پہلا معنی یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے ادھار کی شکل میں دو ہزار میں فروخت کرتا ہوں اور نقد کی شکل میں ایک ہزار میں تمہارے جس کو چاہے اختیار کرلو اور یہ بیع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ابہام اور تعلیق ہے دوسرا مفہوم یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنا گھوڑا فروخت کرو۔

امام صنعانی فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں نہی کی علت کسی متعین قیمت کا نہ پایا جانا ہے اور ربا کا بھی پایا جانا ہے ان لوگوں کے نزدیک ادھار کی شکل میں اس دن کی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور دوسری شکل میں وہ چیز مستقبل کی ایسی شرط پر معلق ہے جس کا وقوع اور عدم وقوع دونوں ممکن ہے تو ایسی صورت میں ملکیت نہیں پائی گئی۔

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك[2]

حضرت عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلف اور بیع جائز نہیں ہے اور نہ بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اور وہ نفع جو غیر مضمون ہو اور ایسی چیز کے فروخت کرنے سے منع فرمایا جو اس کے پاس نہ ہو۔

قال الشارح الصنعاني الحديث على أربع صور نهي من البيع على صفتها الأولى سلف وبيع وصورة ذلك حيث يريد الشخص أنه يشتري سلعة بأكثر من ثمنها لأجل النساء، والثانية شرطان في بيع اختلف في تفسيرها فقيل هو أن يقول بعت هذا نقداً بكذا وبكذا نسيئة وقيل هو أن يشرط البائع على المشتري أن لا يبيع السلعة ولا يهبها وقيل هو أن يقول بعتك هذه السلعة بكذا على أن تبيعني السلعة الفلانية

---

[1] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۳/۸۰۹

[2] رواه الخمسة وصححه الترمذي وابن خزیمة والحاکم۔

وهكذا وفي النهاية: لا يحل سلف وبيع هو مثل أن يقول بعتك هذا العبد بألف على أن تسلفني ألفا في متاع أو على أن تقرضني ألفا ولا شرطان في بيع فسر وفي النهاية بأنه كقولك بعتك هذا الثوب نقدا بدينار ونسيئة بدينارين وهو كالبيعتين في بيعة.[1]

تشریح کرتے ہوئے امام خطابی فرماتے ہیں کہ حدیث میں چار صورتیں بیان فرمائی گئی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ سلف اور بیع ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص سامان کو ادھار بیچنے کی شکل میں اس کی حقیقی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک بیع میں دو شرطیں ہوں۔ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ نقد کی شکل میں اس قیمت میں اور ادھار کی صورت میں اس قیمت میں فروخت کرتا ہوں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری سے اس بات کی شرط رکھے کہ وہ اس سامان کو خریدنے کے بعد نہ بیچے گا اور نہ کسی کو ہبہ کرے گا۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ مفہوم بتایا کہ بائع یوں کہے کہ میں یہ چیز تم سے اتنے میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم فلاں سامان مجھے اتنی قیمت میں فروخت کرو۔ صاحب نہایہ تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ یہ غلام میں تم سے ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں سامان ایک ہزار میں ادھار دو۔ یا یہ کہ مجھے ایک ہزار روپے قرض دو۔

حدیث میں فرمایا گیا کہ ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں ہے۔ صاحب نہایہ اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یوں کہے کہ میں یہ کپڑا نقد کی شکل میں ایک دینار میں اور ادھار کی صورت میں دو دینار میں فروخت کرتا ہوں اور یہ ایک بیع میں دو بیع کی طرح ہے۔

قال الملا علي قاري: فسر بالبيعتين في بيعة على وجهين أحدهما أن يقول بعتك هذا الثوب بعشرة نقدا أو بعشرين نسيئة إلى شهر فهو فاسد عند أكثر أهل العلم لأنه لا يدري أيهما جعل الثمن.[2]

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ایک بیع میں دو بیع کی تفسیر و تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا دس روپے میں نقد کی شکل میں اور بیس روپے میں ادھار کی شکل

---

[1] النہایہ بحوالہ سبل السلام: ۳/۱۶

[2] مرقاۃ المفاتیح: ۶/۸۱

میں ایک بیچ کی قیمت کیلئے فروخت کرتا ہوں، یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کس چیز کو اس نے ثمن بنایا ہے۔

قال الخطابی:

وتفسير ما نهي عنه من بيعتين في بيعة على وجهين أحدهما: أن يقول بعتك هذا الثوب نقدا بعشرة ونسيئة بخمسة عشر فهذا لا يجوز لأنه لا يدري أيهما الثمن الذي يختاره منهما فيقع به العقد وإذا جهل الثمن بطل البيع [۱]

امام خطابی فرماتے ہیں کہ:

بیعتین فی بیع کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا نقد کی شکل میں دس روپے میں اور ادھار کی شکل میں پندرہ روپے میں تو یہ شکل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعین نہیں ہوتا اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے۔

(ب) دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھہرائے یہ جائز ہے [۲] بخلاف پہلی شکل کے کہ اس میں قیمت کی تعیین نہیں پائی گئی اس لئے جہالت ثمن کے سبب بیع جائز نہ ہوگی۔

رجل باع على أنه بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا وإلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا لم يجز [۳]

اگر ایک شخص نے بیچا اس شرط پر کہ نقد کی قیمت یہ ہوگی اور ادھار کی قیمت یہ ہوگی اور ایک مہینے کے ادھار کی شکل میں یہ قیمت اور دو مہینے کے ادھار کی شکل میں یہ قیمت، تو یہ سب صورتیں ناجائز ہیں۔

یہاں پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادھار کی شکل میں بائع جو قیمت زیادتی کی شکل میں وصول کر رہا ہے کیا وہ مدت کی قیمت نہیں ہے تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اگر براہ راست صرف مدت کی قیمت لی جائے اور مدت کی قیمت ہی مقصود حقیقی ہو مقصود ضمنی نہ ہو تو ایسی صورت میں مدت کی قیمت ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

---

[۱] بذل المجہود فی حل ابی داؤد: ۱۵/ ۱۳۶

[۲] امداد الفتاویٰ: ۳/ ۴

[۳] فتاویٰ عالمگیری: ۳/ ۱۵۲ مطبع نول کشور

وذلك اعتياض من الأجل وهو حرام [1]

اس لئے کہ یہ مدت کے بدلے عوض لینا ہے اور یہ حرام ہے۔

لیکن اگر مدت کی حیثیت ضمنی ہو اور مقصود اصلی کوئی دوسری چیز ہو تو ایسی شکل میں مدت کی وجہ سے اگر قیمت میں زیادتی کی جائے تو جائز ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ باب المرابحہ میں فرماتے ہیں۔

ألا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل [2]

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ قیمت میں مدت کی (ضمنی) رعایت سے اضافہ کیا جاتا ہے۔

یہاں پر اس صورت میں مقصود بیع ہے اور ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے قیمت مبیع کی بڑھا دی گئی ہے اور براہ راست صرف مدت کا معاوضہ مقصود نہیں ہے اس لئے یہ صورت جائز ہوگی۔

اگرچہ کہ اس مسئلہ میں بھی ایک بلند پایہ حنفی فقیہ قاضی خان نے اختلاف کیا ہے اور اس کی تصریح کی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

لا يجوز بيع الحنطة بثمن النسيئة أقل من سعر البلد فإنه فاسد وأخذ ثمنه حرام [3]

گیہوں کی بیع اگر ادھار ہونے کی بنا پر شہر کے عام نرخ سے کم قیمت پر کی جاتی ہے تو وہ فاسد ہے اور اس کی قیمت لینا حرام ہے۔

محض مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کیجائے اور یہ شکل کہ مقصود اصلی تو مبیع ہو اور محض ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے قیمت میں زیادتی کر دی جائے دونوں کا فرق واضح کرتے ہوئے مولانا محمد تقی عثمانی تحریر فرماتے ہیں۔

جن حضرات کو فقہ سے کچھ بھی مناسبت ہوگی ان کو اس فرق کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں رہ سکتا کیونکہ اس کی نظیریں بے شمار ہیں کہ بعض اوقات بعض چیزوں کا معاوضہ لینا براہ راست جائز نہیں ہوتا لیکن دوسرے سامان کے ضمن میں جائز ہو جاتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ ہر مکان دوکان اور زمین کی قیمت پر اس کے محل وقوع اور پڑوس کا بڑا اثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کی

---

[1] ہدایہ باب الصلح في الدين

[2] الہدایہ باب المرابحة

[3] جواہر الفقہ: ۳/۱۵۱

قیمت میں نمایاں امتیاز ہوتا ہے۔ ایک محلہ میں ایک مکان دس ہزار روپے کا ہے تو وسط شہر میں بالکل اسی طرح کا اور اتنے ہی رقبہ کا مکان ایک لاکھ میں بھی سستا سمجھا جاتا ہے۔ یہ قیمت کی زیادتی ظاہر ہے کہ مکان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کی خاص کیفیت اور محل وقوع کے اعتبار سے ہے اور جب کوئی آدمی یہ مکان بیچتا یا خریدتا ہے تو اس کی یہ کیفیت بھی فروخت ہو جاتی ہے اور قیمت کی جتنی زیادتی ہے وہ اس کیفیت کے مقابلہ میں ہے حالانکہ یہ کیفیت اور صفت کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ لیا جائے مگر مکان یا زمین کی بیع کے ضمن میں اس کی کیفیت و صفت کا معاوضہ بھی شامل ہو جاتا ہے (۱)

(۲) جس وقت ایک ضرورت مند آتا ہے اور وہ ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کرتا ہے اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پا جاتی ہیں تو یہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ وعدہ بیع ہے اور اس کو پورا کرنا قانونی طور پر لازم نہ ہوگا۔ چاہے یہ معاہدہ زبانی ہوا ہو یا تحریری شکل میں۔

مولانا تھانوی رحمۃ اللہ سے پوچھا گیا کہ

عمرو نے زید سے کہا کہ تم مجھکو یک صد روپیہ کا مال جنت پاپوش منگا دو میں تم سے پانچ روپیہ کا منافع دیکر ادھار ایک ماہ کے واسطے خرید لوں گا جس قدر مدت کے واسطے تم دوگے اسی حساب سے منافع دوں گا یعنی پانچ روپے یک صد روپیہ کا منافع ایک ماہ کے واسطے ہے جب مال آجائے گا اس وقت مدت ادھار اور منافع کی مقدار معین ہو جائے گی اس کے جواب میں زید نے کہا کہ میں منگا دوں گا مگر اطمینان کے واسطے بجائے یک صد کے دو صد کا رقعہ لکھاؤں گا تاکہ تم خلاف عہدی نہ کرو عمرو نے منظور کر لیا۔

اس سوال کے جواب میں مولانا تھانوی نے فرمایا کہ

اس میں دو مقام قابل جواب ہیں ایک یہ کہ زید و عمرو میں جو گفتگو ہوئی یہ وعدہ محضہ ہے کسی کے ذمہ بحکم عقد لازم نہیں اگر زید کے منگانے کے بعد بھی عمرو انکار کر دے تو زید کو مجبور کرنے کا کوئی حق نہیں، پس اگر عرف و عادت میں عمرو مجبور سمجھا جاتا ہو تو یہ معاملہ حرام ہے ورنہ حلال اسی طرح عمرو کو بھی اور مثل عمرو کے زید کو بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ وعدہ بیع پر قائم رہنے کی صورت میں منافع کی مقدار میں تغیر و تبدل کر دیں یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایک ماہ کے ادھار کی صورت میں پانچ روپے سیکڑہ نفع کا ٹھہرا تھا باقی زیادہ لکھانا یہ بیع ہزل فی مقدار الثمن ہے اگر عمرو کی بدعہدی کی صورت میں بھی زید مقدار واقعی ثمن سے زیادہ وصول نہ کرے تو جائز ہے ورنہ حرام ہے[۲]

لہ جواہر الفقہ ج ۲ ص ۱۵۹، ۱۶۰ لہ امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۲۰

اسی طرح اس سوال کے جواب میں کہ زید نے اپنا مکان متصل مسجد متولیان مسجد کے ساتھ مسجد کے مصرف کے لئے بیع کرنے کا معاہدہ کر کے دس روپے پیشگی لے کر رسید لکھدیا، مولانا تھانوی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ معاہدہ جو فیما بین زید و متولیان مسجد کے ہوا یہ بیع شرعی نہیں محض وعدہ ہے جس کا بلا وجہ خلاف کرنا عند اللہ موجب مواخذہ ہو سکتا ہے لیکن قضاءً اس میں مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[1]

علامہ شام شیخ مصطفیٰ زرقا فرماتے ہیں

ومن الواضح أنه اذا انتفت دلالة الصيغة على وقوع الارتباط والتعاقد فلا عقد ولا إلزام وعلى هذا يقرر الفقهاء أن الوعد بالبيع لا ينعقد به البيع ولا يلزم صاحبه قضاءً[2]

یہ بات واضح ہے کہ اگر صیغہ کی دلالت ارتباط اور تعاقد کے وقوع کے منافی ہو تو اس پر عقد کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ پابند ہوگا اس لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ وعدۂ بیع، بیع نہیں اور نہ قضاءً اس کا ایفاء لازم ہوگا۔

(۳) نفع میں پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپئے جب اسے دو سال کے بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (VALUE) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔

غرض بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے سودی لین دین کے جواز کی دلیل فراہم ہو گی اور وہ اس طرح کہ اگر ایک شخص اپنی رقم بینک میں جمع کرتا ہے اور ایک مدت کے بعد لے اس رقم پر سود ملتا ہے تو اس مدت میں اس کی رقم میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہے اس قدر وہ سودی رقم اس کے لئے جائز

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۳/ ۴۵

[2] المدخل الفقهي العام: ۱/ ۳۲۳

ہو جائے گی اسی طرح اگر بینک قرض دیتا ہے اور ایک مدت کے بعد وہ رقم وصول کرتا ہے تو اس مدت میں اس رقم میں جس قدر کمی واقع ہوتی ہے اس تناسب سے بینک کے تئے سود لینا جائز ہوگا اور حقیقتاً وہ سود نہ ہوگا بلکہ اس نقصان کی تلافی ہوگی جو اس مدت میں رقم میں واقع ہوئی ہے۔

ماہر معاشیات ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی غیر سودی بینک کاری میں قرض کھاتے کی تفصیلات کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں۔

بینک عوام کو دعوت دے گا کہ وہ آمدنیاں اور بچتیں حفاظت اور ادائیگی میں سہولت کے لئے اسے قرض دیں... قرض کھاتہ موجودہ بینکوں کے جاری حسابات (CURRENT ACCOUNTS) یا عندالطلب قابل واپسی کھاتہ (DEMAND DEPOSIT) کی طرح ہوگا۔

ان رقموں کے قرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ بینک کے پاس رہیں بینک ان پر تصرف کر سکے گا، اسے اس بات کی آزادی حاصل ہوگی کہ وہ ان رقموں کو نفع آور کاروبار میں لگائے، اگر بینک کو قرض کھاتے کے سرمایہ کے کاروباری استعمال میں نقصان ہو تو یہ نقصان اسے خود برداشت کرنا ہوگا، کھاتہ داروں کو ان کی رقمیں بغیر کسی کمی کے واپس کرنا ہوں گی، اگر بینک کو قرض سرمایہ کے کاروباری استعمال سے نفع ہو تو یہ نفع بھی اسی کو ملے گا، قرض کھاتہ میں رقمیں جمع کرنے والے کو اس میں سے کوئی حصہ پانے کا حق نہ ہوگا کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انھوں نے جمع کی ہو نہ کم نہ زیادہ[۵۳]۔

درج بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انھوں نے رقم کی مالیت میں کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ صاف صاف دو ٹوک الفاظ میں یہ لکھا ہے کہ کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انھوں نے جمع کی ہو نہ کم نہ زیادہ۔

(۴) اگر ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شئی کی خریداری، اصل لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہو جانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپئے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیج دے اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شئی بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپئے ادا کرکے خریدے اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہوگا یا نہیں۔

---

۵۳ غیر سودی بینک کاری ص ۶۸-۶۲۔

مذکورہ استفسار پر غور و خوض کرنے سے اس صورت کے عدم جواز کا پہلو راجح معلوم ہوتا ہے
اس لئے کہ:

(۱) ایسی صورت میں بینک ایسی چیز کی بیع کر رہا ہے جس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہے اور حدیث میں بیع مالا یملک کی ممانعت آئی ہے اس لئے کہ روپیہ دینے کے بعد بینک نے مشتری سے یہ کہا کہ وہ بازار جا کر مطلوبہ شئے خریدے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلوبہ شئی کا بائع مالک نہیں ہے۔

مرابحہ

از ــــــ ۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی، جامعہ اسلامیہ قرآنیہ سمرا، مغربی چمپارن

الحمد للہ رب العلمین و الصلوٰۃ و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین و علی آلہ واصحابہ اجمعین۔ اما بعد!

(۱)

بیع نقد اور ادھار دونوں جائز ہیں۔ ویصح البیع بثمن حال ومؤجل باجل معلوم مجمع الانھر، ج ۲، ص ۸۔ شریعت میں نفع کی کوئی حد متعین نہیں ہے کہ اس سے زائد لینا جائز نہ ہو۔ البتہ ادھار بیع کی صورت میں اجل کا معلوم ہونا ضروری ہے اگر اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی چاہے نفع کم ہو یا زیادہ۔ اور جس طرح نقد بیع کی صورت میں نفع کم و بیش لینا جائز ہے اسی طرح ادھار میں بھی جائز ہے۔ اور نقد و ادھار میں بھی نفع کم و بیش لینا جائز ہوگا۔ ایک ہی دکاندار اپنی دکان کے مختلف سامانوں میں نفع مختلف رکھتا ہے۔ نفع کے تناسب کی تعیین میں عام طور پر اس بات کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے یا دیر سے۔ جو سامان جلد فروخت ہونے والا ہے اس میں نفع کم لیا جاتا ہے اور جو سامان دیر تک دکان میں پڑا رہ جاتا ہے اس میں نفع کی مقدار زائد کر دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے اس کا سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اور بار بار نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور جو سامان جلد فروخت نہیں ہوتا اس کا سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے اور نفع کے مکرر ہونے کا امکان نہیں رہتا۔ اس میں نفع زیادہ لیا جاتا ہے۔ بالکل یہی صورت نقد و ادھار بیع میں بھی ہوتی ہے۔ نقد بیع کی صورت میں سرمایہ گردش میں رہتا ہے اور نفع بار بار حاصل ہوتا ہے، اور ادھار بیع کی صورت میں سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے۔ اور بار بار نفع کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نقد کی قیمت علیحدہ اور ادھار کی قیمت علیحدہ رکھنے کو استحصال اور دوسرے کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ بائع کو جو روپے دو سال کے بعد ملیں گے۔

اگر نقد مل جاتے اور گردش میں رہتے تو ممکن تھا کہ اس سے زائد نفع کما لیتا جتنا وہ ادھار کی صورت میں لے رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ایسے بھی خریدار ہوتے ہیں جو کم نفع دے کر نقد سامان خریدنے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن پھر بھی وہ زیادہ نفع دے کر ادھار خریداری کو ترجیح دیتے ہیں اور ادھار کی مدت میں اس سرمایہ کو گردش دے کر اس نفع سے زائد کما لیتے ہیں جتنا وہ بائع کو دیتے ہیں۔ دوسری وجہ وہ بھی ہو سکتی ہے جو سوال میں مذکور ہے کہ دو سال کے بعد بائع کو جو روپے ملیں گے اس کی مالیت کم ہو جائے گی۔ بہر حال اجل کی کمی و زیادتی کی صورت میں نفع کی کمی و زیادتی کو نہ تو ناجائز کہا جا سکتا ہے اور نہ غیر اخلاقی۔

(۲)

مدت ادائیگی کی کمی و بیشی کی صورت میں منافع میں جو کمی و زیادتی ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مدت ادائیگی اور اس کا نفع دونوں الگ الگ متعین ہیں۔ مثلاً ایک سال کے لیے دس فی صد اور دو سال کے لیے ۲۵ فی صد وغیرہ۔ لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت متعین کر دیا گیا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں۔ یہ صورت جائز ہوگی۔ اس لیے کہ بیع ادھار ہے اور اجل معلوم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مدت ادائیگی اور نفع تو الگ الگ متعین ہیں لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت یہ طے نہیں کیا جا سکا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں۔ بلکہ خریدار کو اختیار دیا گیا کہ وہ جب ادا کرے۔ البتہ یہ طے ہو گیا کہ جب ادا کرے گا اس مدت کے لیے جو نفع طے ہے وہی لیا جائے۔ مثلاً اگر ایک سال میں ادا کرے گا تو دس فی صد اور دو سال میں ادا کرے گا تو ۲۵ فی صد۔ تو یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔ اس لیے نہیں کہ الگ الگ مدت کے لیے الگ الگ نفع طے ہوا ہے بلکہ اس لیے کہ بیع ادھار ہے اور اجل مجہول ہے۔ اور ادھار بیع اجل کی تعیین کے بغیر فاسد ہے۔

(۳)

جن مالیاتی اداروں کے پاس دکان یا گودام نہیں ہیں۔ وہ ضرورت مند کے ساتھ جو معاملات طے کرتے ہیں اگر ان کو بیع کہا جائے۔ تو یہ بیع مالا یملک ہے اور ممنوع ہے اس لیے اس کو بیع کا معاہدہ ہی کہنا انسب ہے۔ اور اس وقت بیع قطعی ہوگی جب ادارہ

شے مطلوب خرید کر ضرورت مند کو حوالہ کرے گا۔ اور جب یہ وعدۂ بیع ہے تو اس کا پورا کرنا اخلاقی طور پر تو ضروری ہوگا لیکن قانونی طور پر ضروری نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اگر بائع کو اس وعدہ کی خلاف ورزی کی گنجائش ہوتی ہے۔ تو کبھی خریدار کو بھی بیع کی تکمیل کے بعد جب کہ وہ سامان کو دیکھے بغیر خریداری کر رہا ہو بعض حالات میں اس کو فسخ کرنے کا حق خیار رویت کی بنیاد پر ہو جاتا ہے۔ تو دونوں اپنی ساکھ قائم رکھنے اور اعتماد بحال رکھنے کے لیے کوشش کریں گے کہ بیع مکمل ہو جائے بہر حال اس کو معاہدۂ بیع قرار دینا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۴)

اگر مالیاتی ادارہ ضرورت مند کو مطلوبہ شے فراہم کرنے کے بجائے نقد روپے ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں صرف وہی رقم واپس لی جاسکتی ہے جو دی گئی ہے۔ اس سے نفع کے نام پر کوئی زائد رقم وصول کرنا سود ہوگا جو جائز ہرگز نہیں ہوگا۔ اس لیے وہ خریداری جو ضرورت مند بازار سے کر رہا ہے ایک ہی خریداری اور ایک ہی قبضہ ہے۔ اس کو دو خریداری اور دو قبضہ کہنا تحکم ہے۔ مالیاتی ادارہ سے اس نے روپے لیا ہے اور خریداری اپنے لیے کر رہا ہے۔ اگر اس کو ادارہ کا وکیل بالشراء قرار دیا جائے تو اس صورت میں ادارہ اس شے کا مالک ہوگا اور اس ضرورت مند کو اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ جب ادارہ مالک ہوگیا تو اب پھر ادارہ کی طرف سے وکیل بالبیع ہوگیا۔ اور خود خرید لیا۔ تو اولاً ادارہ نے شے مطلوب کی خریداری کے بعد اس کو وکیل بالبیع بنایا نہیں، اور اگر وکیل بالبیع فرض بھی کرلیا جائے تو بھی وکیل بالبیع خود مشتری نہیں ہو سکتا۔ "ولیس للوکیل بالبیع ان یبیع من نفسہ لان الحقوق تتعلق بالعاقد فیؤدی الی ان یکون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلما و مستلما مطالِبًا و مطالَبا و ھذا محال و کذا لا یبیع من نفسہ و ان امرہ الموکل بذلک لما قلنا" بدائع الصنائع للکاسانی ج ۶، ص ۲۸۔

اس لیے بہتر یہ ہے کہ جو رقم دی گئی ہے وہی وصول کی جائے۔ اور اس میں نفع کے نام پر کچھ نہ لیا جائے۔ یا ضرورت مند کو وکیل بالشراء بنا کر وہ شے ادارہ میں منگا لیا جائے۔ اور قبضہ کرلیا جائے اس کے بعد پھر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

از ——— مولانا معصوم الرحمٰن جامعہ مفتاح العلوم مئوناتھ بھنجن یوپی

① اسلامی بینکنگ میں عام طور پر ادھار خرید و فروخت کی صورت میں نقد خرید و فروخت کی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کی جاتی ہے اس زیادتی کا وصول کرنا جائز ہے لیکن مروت کے خلاف ہے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کرنا کسی ایک جہت کو متعین کرکے جائز ہے۔ (اسلام الفتاوی ج ۲ ص ...)

② جو سامان کہ بازاروں میں ہر وقت موجود رہتا ہے اور اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے مالیاتی ادارے ان سامانوں کو اپنی ملک بنائے بغیر اگر بیچتے ہیں تو یہ بیع جائز نہیں۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے منع فرمایا کہ جو چیز میرے پاس نہ ہو اس کو بیچوں۔ (ترمذی ج ۱ ص ...)

③ مالیاتی ادارے کا اس طرح کے سامانوں پر لاگت و منافع کا معاملہ طے کرنا معاہدہ بیع ہوگا۔ اور ایفاء عہد لازمی ہے واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا۔

مالیاتی ادارے نے جن سامانوں کی فروخت کا معاہدہ کیا ہے اگر ان سامانوں کے خریدنے کا کام معاہد کے ذمہ سپرد کردے اور معاہد اس سامان کو خرید لے اور پھر مالیاتی ادارے کے معاہدہ کے تحت مع متعینہ مدت کے رقم ادا کرتا رہے تو اس کا یہ عمل جائز ہے۔ ایک حیثیت سے وہ وکیل ہوگا اور ایک حیثیت سے وہ مالک ہوگا۔ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ...)

مضاربت کے معاملے سے یہ بات واضح ہے کہ کسی چیز کی لاگت میں صرف سرمایہ ہی نہیں بلکہ محنت یا عمل بھی شامل ہے۔ اسی لئے یہ دونوں ہی عوامل ربح یا منافع کے حقدار ہوتے ہیں، مرابحہ میں بھی سرمایہ کے علاوہ عمل یا محنت کو بھی لاگت کا جز سمجھنا چاہئے۔ اس فرق کو ملحوظ رکھنے سے بہت سے اشکال کو سمجھنے اور حل کرنے میں آسانی ہو سکتی ہے۔ مثلاً جہاں صرف سرمایہ لاگت ہو وہاں کوئی اور نفع ہوگا اور جہاں محنت و سرمایہ دونوں موجود ہوں وہاں نفع کچھ اور ہوگا البتہ دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں الگ الگ بتائی جائیں یعنی یہ کہ قیمت خرید اتنی ہے اور اس کی فراہمی پر مزید لاگت اتنی آئی ہے۔

نقد یا ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں کمی یا بیشی اکثر فقہاء کے نزدیک ایک مسلم حقیقت ہے لیکن مدت ادائیگی میں کمی اور زیادتی کے مطابق منافع میں کمی اور زیادتی ربا کو مستلزم ہوگی اس لئے اس کے جواز میں تامل ہے۔

کسی شے کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ استحصال ہو۔ استحصال تو نقد بیچنے کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے اسی لئے بیع المضطر کی ممانعت آئی ہے۔ مختلف وجوہ سے ادھار کو زائد قیمت پر بیچنے کی اجازت دینے میں بائع و مشتری دونوں کی مصلحتوں کی رعایت ہے۔

البتہ اس ضمن میں یہ دلیل دینا صحیح نہیں ہوگا کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی۔ پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہونا چاہئے۔

اصل میں یہ مسئلہ ہر قرض یا مطالبوں کا قیمتوں کے اعشاریے سے مربوط کرنے کا ہے جس پر ابھی کوئی متفق علیہ رائے علماء کے درمیان نہیں قائم ہوئی ہے۔ اگرچہ اہل عرب کی روایت سے قیمتوں میں برابر اضافہ ہی دیکھا جا رہا ہے لیکن نظری اعتبار سے اس کا بھی امکان ہے کہ دو سال بعد اشیاء کی عام قیمتوں میں گراوٹ آ جائے اور اس وقت بائع کو اس چیز کے کئی گنا واپس مل رہے ہوں جس پر وہ عام طور پر اس وقت بازار میں مل رہی ہو۔ اعشاریہ پانے کا مسئلہ الگ سے طے ہونا چاہئے۔ اگر یہ چیز بالآخر مطالبوں کے سلسلہ میں تسلیم کر لی جاتی ہے تو ادھار قیمت بڑھا کے دوسرے بھی مانگے جا سکتے ہیں بشرطیکہ اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں صد فیصد اضافہ ہو گیا ہو۔

مرابحت کے لئے بائع یا مالی ادارے اگر قیمت ادا کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں کاغذات کا تبادلہ ہو جاتا ہے تو کل ملک اور قبضہ کا تصور ہوگا۔ بیع سلم اور خود مرابحہ کے جواز سے یہ بات ثابت ہے کہ بیع مالا یملک سے مراد ان چیزوں کا بیچنا ہے جو خود بائع کی ملکیت میں نہ ہوں اور نہ ہو سکتی ہوں مثلاً کسی دوسرے کا سامان اس کی مرضی کے خلاف بیچ دینا، مفرور غلام، ہوا کے پرندے یا سمندر کی مچھلیاں وغیرہ۔ بیع مالا یملک میں وہ چیزیں نہیں شامل ہوں گی جن کی حصول یابی بائع کے قبضہ وقدرت میں ہو اور عملاً اس کے وسائل بھی فراہم ہوں۔ ترمذی اور بعض مجموعہ احادیث میں ہے کہ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ فلاں مجھ سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے کیا میں بازار سے لا کر بیچ دوں تو آپ نے فرمایا کہ لا تبع ما لیس عندک۔ لیکن یہ چیز اس شخص کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ کوئی عام حکم نہیں معلوم ہوتا ورنہ بیع سلم و مرابحہ سب سے پہلے ممنوع ہوتے۔

مرابحہ کے معاملہ کو اگر مستقل معاہدۂ بیع نہ بھی سمجھیں تو بھی اس وعدہ یا معاہدہ کو پورا کرنا اخلاقاً لازم ہوگا۔ ایفاء عہد پر قرآن نے جس شدت سے زور دیا ہے اس سے اس کا وجوب بالکل واضح ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں۔

و اوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا — الاسراء: ۳۴

ومن اوفیٰ بعہدہ واتقیٰ فان اللہ یحب المتقین — آل عمران

والذین ہم لاماناتہم وعہدہم راعون -- المؤمنون: ۸، المعارج ۳۲

والموفون بعہدہم اذا عاہدوا — البقرہ ۱۷۷

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ کسی عہد وعدہ کی خلاف ورزی سے کسی کو ضرر

پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس کے ایفاء پر قانوناً مجبور کیا جا سکتا ہے جو یہاں بالکل واضح ہے۔ اس معاہدہ کا فائدہ طرفین کی رضامندی سے جڑا ہوا ہے، ورنہ ایجاب و قبول کی طرح یہاں بھی طرفین ایفاء عہد کے پابند ہوں گے الا یہ کہ کوئی شرعی عذر مانع آجائے۔

معاملات کے آخر میں پیش کی گئی شکل کا حل بالکل سہل و معقول ہے بشرطیکہ ہم سرمایہ و عمل دونوں کو جزو لاگت تسلیم کریں۔ جیسا کہ اس تحریر کے بالکل آغاز میں ہی اشارہ کیا ہے۔ موجودہ شکل میں سرمایہ صرف بائع کی طرف سے ہے اور عمل مشتری کی طرف سے اس لئے اس عمل کے بقدر بائع اپنے منافع میں کمی کرے گا اور ظاہر ہے یہ چیز بوقت معاہدہ طے ہوگی کہ خود بائع بازار سے خرید کر مشتری تک پہنچائے تو وہ کیا منافع لے گا اور اگر مشتری خود خرید لائے تو کیا منافع ہوگا۔ اس شکل کو ہم وکالت کے تحت درج کریں تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بعض حالات میں موخر الذکر شکل مشتری کے لئے زیادہ سہل و نفع انگیز ہو سکتی ہے۔ البتہ اس پہ خیال رکھنا ہوگا کہ اس میں بائع کا کام صرف سرمایہ دے کر نفع طے کر لینے تک محدود نہ رہے ورنہ ربا کے در آنے کے امکانات ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

○

○

○

○

○

○

○

مرابحاتی کاروبار

از مفتی عزیز الرحمٰن، مسند دار الافتاء بجنور، یوپی

حامداً و مصلیاً، اما بعد!

ابتدائیات موجودہ زمانہ میں کثرت آبادی اور کثرت رسل و رسائل اور مصنوعات اور ایجادات کی کثرت اور اس کی وجہ سے انسانی عادات کے تنوع سے اشیاء کے نقل و حمل اور پھیلاؤ سے بہت زیادہ وسعت اور ترقی ہوگئی ہے۔ اس کی وجہ سے طریقہائے معاش و معیشت میں بھی بہت زیادہ تنوع ہوا ہے۔ جس سے علیحدگی اور گریز ممکن نہیں ہے۔ اسلامی شریعت میں ہم ان تمام چیزوں کو عرف اور عادات کی روشنی میں دیکھ سکتے ہیں کہ کس حد تک ان کو جائز یا ناجائز قرار دیا جائے۔

۱۔ واعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیہ فی الفقہ فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلک اصلاً۔ (الاشباہ، ص ۱۳۷)

۲۔ تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة۔ (الاشباہ)

لیکن یہ عرف اور عادت اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے خلاف نہ ہوں۔

۳۔ انما العرف غیر معتبرة فی المنصوص علیہ۔ (الاشباہ)

۴۔ لیکن ہمارے حضرات فقہاء نے حضرت امام ابو یوسفؒ کا یہ قول روایت کیا ہے۔

اعتبار العرف مطلقاً وان کان خلاف النص۔ (رد المحتار ج ۱، ص ۳۰۰)۔

امام ابو یوسفؒ کا دفاع کرتے ہوئے ابن کمال نے فرمایا ہے:

ولو تغیر العرف فی حیاته صلی اللہ علیہ وسلم نص علی تغیر الحکم منتصب

ان النص معلول بالعرف فیکون هو العرف فی ای زمن کان۔ (رد المحتار ج ۱، ص ۳۰۱)۔

الاحکام تبتنی علی العرف فیعتبر فی کل اقلیم و فی کل عصر عرف اهله۔
(رد المحتار ج ۱، ص ۱۰۱)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ عرف اور عادۃ اسی وقت تک بنیاد اور اصل قرار پا سکتے ہیں جب تک نص کے خلاف نہ ہوں۔ اگر اس کو وسعت دیدی جائے تو اسلام اور کوئی بھی مذہب کھلونا بن جائے گا۔ مشہور قاعدہ ہے۔

اذا اتسع الامر ضاق واذا ضاق اتسع ۔ اشباہ

اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے اور نص میں تخصیص پیدا ہو جائے مثلاً مصنوعات کا آرڈر بک کراتے وقت صرف ایک نمونہ پر معاہدہ ہو جاتا ہے اور بقیہ اعداد میں تبعاً ہو جاتا ہے اگرچہ یہ بیع معدوم کی ہے لیکن عرف اور اہل صنعت اور تاجروں کے یہاں یہ طریقہ جاری ہے اور جائز ہے۔ ردالمحتار ج ۵، ص ۲۰۰۔

حاصل یہ کہ عرف اور عادت اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے معارض نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم نے بیان فرمایا ہے کہ عمال اور مزدور ازار زیر ناف باندھتے ہیں حالانکہ شعر عادۃ ستر عورت ہیں بعض حضرات نے اس کو عرف کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے یہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ تعامل خلاف نص ہے۔ اشباہ ص ۳۷۔

غرضکہ عرف وعادت نص کے خلاف قابل اعتبار نہیں ہیں۔

متفرعات موجودہ زمانہ میں روزانہ کی خوردہ فروش اشیاء کو چھوڑ کر بڑے کارخانوں، کمپنیوں، ملکوں اور حکومتوں اور حکومتوں کے مختلف شعبوں کے درمیان جو کاروبار ہوتا ہے وہ ہول سیل ڈیلروں۔ لائسنس دار غیر بالیاتی اداروں، ٹھیکیداروں اور ان کے ٹنڈروں اور ہنڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ براہ راست مارکیٹ اور کارخانوں میں یہ لوگ نہیں جاتے ہیں۔ بلکہ ان غیر بالیاتی اداروں اور بینک کے ذریعہ کاروبار صرف چیک، ڈرافٹ، ہنڈیوں اور بلوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ یہ ادارے سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بینک کے ذریعہ منتقل کرتے ہیں اور رقوم کا اندراج ایک کھاتے سے دوسرے کھاتے میں ہوتا رہتا ہے۔ ان غیر بالیاتی اداروں کے بھی ایجنٹ ہوتے ہیں جو معاملہ اور شرائط طے کرتے ہیں ہم ان سب اداروں اور ایجنٹوں اور بینکوں کو وکیل بالبیع والشراء اور دلال وسمسار قرار دے سکتے ہیں۔ اکثر یہ کاروبار فون کے ذریعہ چلتا ہے اور رقومات کا لین دین دست بدست نہیں بلکہ کھاتوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ اس طرح یہ نقد شمار کیا جائے گا اور بالاقساط کاروبار حسب شرائط بھی چلتا ہے وہ ادھار شمار کیا جائے گا۔ اس طرح سے

ہونے والے کاروبار کو جائز یا ناجائز کہنے میں چند امور کا لحاظ رکھیں گے۔

۱۔ کسی معاملہ میں ربا اور سود کی صورت تو پیدا نہیں ہو رہی ہے۔

۲۔ شرائط تو ایسی نہیں کہ جن میں احد المتعاقدین کا فائدہ ہو۔

۳۔ اشیاء میں سے کسی میں جہالت تو نہیں ہے۔

۴۔ معاملہ میں صرف جلب منفعت مقصود ہے یا دفع مضرت مقصود ہے۔

وعلی ہذا دیگر بعض امور کو پیش نظر رکھ کر ہم جائز یا ناجائز کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں دلالوں اور سمساروں، وزن کرنے والوں اور پرکھنے والوں اور وکیل بالبیع والشراء کو اجرت لینا جائز ہے۔ مذکورہ ادارے جن میں سے بعض دلال کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض وکیل کی پوزیشن میں ان کو طرفین کی طرف سے شرح فی صد کے اعتبار سے کمیشن ملتا ہے اور یہ ادارے کمیشن وصول کرتے ہیں اور یہ ان کا مستقل کاروبار ہے۔ اہل فقہ نے کمیشن کی حد تک معاملہ کو جائز قرار دیا ہے۔

وفی الحاوی سئل محمد بن سلمة عن اجرة السمسار فقال ارجو انه لا بأس به

ان فوله نیجوز و ضاجة الناس الیه۔ (رد المحتار ج ۵، ص ۳۰)۔

یہ غیر بایانی ادارے جب کسی سے کوئی معاملہ طے کرتے ہیں اس وقت مال نہ ان کی ملکیت میں ہوتا ہے اور نہ قبضہ میں ہوتا ہے اس سے بیع بالمعدوم لازم آتی ہے لیکن یہ معلوم رہے کہ یہ غیر بایانی ادارے بڑے لمبے کاروبار بعض اپنی ساکھ اور اعتبار کی بنا پر کرتے ہیں۔ اور ضرورت کی وجہ سے اس قدر عدم ملکیت اور عدم قبضہ جائز ہے۔ بیع سلم کے باب میں مذکور ہے۔

ومنقطع لا یوجد فی الاسواق من العقد الی وقت الاستحقاق فی اقلیم دون

آخر۔ (درمختار ج ۴، ص ۲۰۹)۔

یعنی شہر کی مارکیٹ میں نہیں بلکہ ملک کی مارکیٹ میں اس کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے وہ حکماً معدوم نہیں ہے اور بیع حقوق کے بیان میں اس سے زیادہ وسعت ہے۔

مارکیٹ میں بہت سی ایسی اشیاء ہیں جن کی قیمت گورنمنٹ مقرر کرتی ہے بعض دفعہ ان پر سیل ٹیکس کارخانے والے ادا کرتے ہیں اور بعض دفعہ خوردہ فروش دکاندار، میری رائے میں سیل ٹیکس بیع مرابحہ میں اصل قیمت کا جزء ہے اور اس پر دیگر اخراجات زوائد میں

شمار ہوں کے اس قسم کے معاملہ کو ہم بیع تعاطی قرار دے سکتے ہیں اور یہ جائز ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہروں میں کچھ مالیاتی ادارے ہوتے ہیں جن کو فائینسر (یا قدیم زمانے کا دھنا سیٹھ) کہا جاتا ہے یہ ادارے خریدار کو مال خرید واتے ہیں لیکن اپنی رقم پر شرح فی صد کے اعتبار سے سود لیتے ہیں۔ ایسے ہی فروخت کنندہ اپنی ہنڈیاں بینکوں کے حوالے کر دیتے ہیں اور بینک فروخت کنندہ اداروں سے اپنا کمیشن حاصل کرتے ہیں اور مشتری سے بھی شرح فی صد کے اعتبار سے اپنا کمیشن لیتے ہیں فروخت کنندہ اس کمیشن کو بھی اور بینک کے مصارف کو خریدار کے ذمہ ڈال دیتا ہے اور یہ بھی خریدار سے وصول کیا جاتا ہے یہ کھلا ہوا سودی کاروبار ہے اور ناجائز ہے۔

كل قرض جر نفعا، حرام۔ (درمختار ج ٤ ص ١٩٣، اشباه)

رہا وہ معاملہ کہ کوئی چیز نقد کم قیمت میں اور ادھار زیادہ قیمت میں دی جاتی ہے۔ اس کو بھی ہمارے فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے۔

ولو قال بعتك بالف حالا او بالفين نسية ۔ لايجوز (البناية ج ٣ ص ١٦)۔

فان الاجل بنفسه ليس بمال فلايقابله شئ حقيقة۔ (درمختار ج ٤ ص ١٧٥)۔

ہمارے زمانہ میں مسلم فنڈوں سے بھی کاروباری معاملات چلتے ہیں۔ یہ ادارے مسلمانوں کی رقومات امانتاً اپنے پاس رکھتے ہیں اور پھر ان کو اپنے طور پر بینکوں میں جمع کر کے لاکھوں روپیہ کماتے ہیں جو بذاتِ خود سودی کاروبار ہے اور حرام ہے دوسروں کو قرض دینے کے لیے کچھ ایسی شرائط ہیں جو صرف جواز کے لیے حیلہ قرار دی جا سکتی ہیں اور حیلہ خود مکروہ تحریمی ہے۔

١۔ وفى الخلاصة القرض بالشرط حرام والشرط لغو وفى رد المحتار كل قرض جر نفعا حرام اى اذا كان مشروطاً كما علم مما نقله عن البحر و عن الخلاصة وفى الذخيرة وان لم يكن النفع مشروطاً فى القرض فعلى قول الكرخى لاباس به۔ (رد المحتار ج ٤ ص ١٨٣)۔

٢۔ وفيها شراء الشئ اليسير بثمن غال لحاجة القرض يجوز ويكره ۔

٣۔ وان لم يكن مشروطاً فى القرض ولكن اشترى المستقرض من المقرض بعد القرض متاعاً بثمن غال فعلى قول الكرخى لاباس به وقال الخصاف ما احب له

فقط وقال العنوانی انہ حرام الخ ، (رد المحتار ج ۱ ، ص ۱۹۳) ۔

حاصل یہ ہے کہ مسلم فنڈوں کا حیلہ مکروہ تحریمی ہے اور اس اعتبار سے ناجائز ہے کہ ان کی شرائط قرض دینے سے پہلے ہی ہوتی ہیں مستقرض کو اختیار نہیں رہتا ہے۔ مسلم فنڈ ادارے اگر اس قسم کی غیر معقول و غیر شرعی شرائط ہٹالیں اور ان اداروں کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے بعض دوسرے متبادل ذرائع کو اختیار کرلیں تو یہ ادارے غیر سودی بینک کے لیے اچھا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

مرابحہ سے متعلق

سوالات کے جوابات

از ——— مولانا جمیل احمد نذیری ناظم جامعہ احیاء العلوم اعظم گڑھ (یو پی)

۱۔ مرابحہ سے متعلق پیدا ہونے والے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی نقد اور ادھار کی الگ الگ قیمت متعین کرنا جائز ہے۔ اس طرح ادھار کی مدت کم و بیش ہونے کے اعتبار سے بھی الگ الگ کم و بیش قیمت رکھی جاسکتی ہے۔ لیکن پہلے سے معلوم کرے کہ خریدنے والا نقد خریدے گا یا ادھار۔ اور ادھار کی صورت میں کتنے دن کا ادھار رہے گا۔ اسی اعتبار سے قیمت بتادے مثلاً معلوم ہوا کہ نقد خریدے گا تو قیمت ایک ہزار بتادی۔ پتہ چلا کہ تین مہینہ کا ادھار خریدے گا تو قیمت بارہ سو بتادی۔ یا یہ معلوم ہوا کہ ایک سال کا ادھار رہے گا تو پندرہ سو بتادی۔ یہ صورت جائز ہے۔ البتہ خریدار پر لازم ہوگا کہ وہ اگر بطور مرابحہ اس سامان کو فروخت کرنا چاہے تو بتادے کہ میں نے اتنے دن کے ادھار پر خریدا تھا لان للاجل شبہا بالمبیع الا یری انہ یزاد

فی الثمن لاجل الاجل ..... فصار کانہ اشتری شیئین وباع احدھما مرابحۃ بثمنھما والاقدام علی المرابحۃ یوجب السلامۃ عن مثل ھذہ الخیانۃ۔

(ھدایہ ج ۳ ص ۷۰ باب المرابحہ)

لیکن اگر یوں کہے کہ اگر نقد خریدے تو یہ سامان ایک ہزار کا ملے گا۔ تین ماہ کے ادھار پر لوگے تو بارہ سو کا اور ایک سال کا ادھار رکھوگے تو پندرہ سو کا ملے گا۔ یہ صورت ناجائز ہے اور اس طرح نقد، ادھار میں کمی و بیشی کرنا درست نہ ہوگا۔ وذلک اعتیاض من الاجل وھو حرام

(ھدایہ ج ۳ ص ۸۰ باب الصلح فی الدین)

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ رجل باع علی انہ بالنقد بکذا وبالنسیئۃ الی شھر بکذا والی شھرین بکذا لم یجز کذا فی الخلاصۃ

(فتاوی عالمگیریہ ج ۳ ص ۱۰۲ باب الشروط التی تفسد البیع والتی لا تفسدہ)

خلاصہ یہ ہے کہ خریدار کا عندیہ معلوم کرکے ایک دام بتائیے خواہ نقد والا یا اُدھار والا یہ نہ ہو کہ ایک ساتھ نقد اور اُدھار دونوں طرح کا بتانے لگے۔

۲۔ جو سامان مالیاتی ادارہ کے پاس موجود نہیں ہے۔ کسی ضرورت مند کے اظہار ضرورت پر اس کی فروختگی کی بات چیت اور شرائط وغیرہ طے کرنا اور بعد میں سامان خرید کر خریدار کے حوالہ کرنا بیع نہیں ہے۔ معاہدہ بیع ہے۔ بیع اس وقت ہوگی جب سامان کی حوالگی پائی جائے اس وقت ایجاب وقبول کی بھی ضرورت نہ ہوگی بلکہ پہلے سے طے شدہ معاملات و شرائط کے تحت جن کا فریقین کو علم ہو محض لین دین کر لینا کافی ہوگا۔ اور یہ بیع تعاطی کہلائے گی۔ والمراد هنا اعطاء المبيع والثمن من الجانبين بلا ايجاب وقبول وقيل يكفي في التعاطي الاعطاء من احد الجانبين كمن وضع فلساً واخذ قطعة حلواء مقدرة به

(حاشیہ ھدایہ ج ۳ ص ۹ کتاب البیوع)

فتح القدیر میں ہے:

واختلف في ان قبض البدلين شرط في بيع التعاطي ام هو هما كاف والصحيح الثاني ونص محمد رحمه الله تعالى على ان بيع التعاطي يثبت بقبض احد البدلين وهذا ينتظم الثمن والمبيع ونصه في الجامع على ان تسليم المبيع يكفي لا ينفي الآخر۔

(فتح القدیر ج ۵ ص ۱۱)

جہاں تک ممکن ہو اس معاہدہ کو پورا کرنا چاہئے لیکن بعض صورتوں میں یہ معاہدہ منسوخ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً جس لاگت پر متعینہ نفع رکھ کر قیمت بتائی تھی۔ لاگت اس سے زائد آرہی ہے اور مالیاتی ادارہ نقصان برداشت کرنے کی پوزیشن میں نہ ہو تو خریدار کو اس بیع کے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر لاگت کم آئی ہے تو اسے بتانا چاہئے اور اتنی مقدار کم کرکے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر نہیں بتایا اور سابقہ بتائی گئی لاگت پر ہی فروخت کر دیا تو مطلع ہونے پر خریدار کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ فان اطلع المشتري على خيانة في المرابحة فهو بالخيار (ھدایہ ج ۳ ص ۱۱)

۳۔ ظاہر ہے کہ جب بات روپے کی نہیں ہوئی بلکہ کسی سامان کی خریداری کی ہوئی ہے تو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بھیجنا سوائے توکیل بالشراء کے کچھ اور نہیں اور زائد نفع کا تعلق اس رقم سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس سامان کی لاگت سے ہوگا کیونکہ روپے کا

بلکہ بنایا ہی نہیں نہ مالک بنانے کی بات ہوئی بلکہ سامان کا جو بنے گا جو اس روپے سے
خریدا جائے گا لہٰذا ابتداء وہ مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء ہوگا اور بیع ہو جانے کے بعد وہ
اس کا مالک بن جائے گا۔ گویا بیع ہوتے ہی اول وہلہ کا قبضہ وکالت ہوگا۔ اور اس کے بعد
کا قبضہ بطریق الاقتضاء وقبضہ مالکانہ من حیث المشتری ہوگا۔

میرے خیال میں اس کی نظیر اصول الشاشی کی یہ عبارت ہو سکتی ہے۔

"وإذا قال اعتق عبدك عني بألف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر
فيجب عليه الألف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلك لأن قوله اعتقه
عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بالألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فاعتقه عني
فيثبت البيع بطريق الاقتضاء ويثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ص [illegible])

یہاں بھی مطلوبہ شئے کی خریداری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد بجائے خود خرید کر
دینے کے مالیاتی ادارہ کا خریدار کو ہی رقم دے کر خریدنے کے لئے بھیج دینا بطریق الاقتضاء
یہ مفہوم رکھے گا کہ جاؤ ہمارے یہ روپے لے کر ہمارے لئے فلاں سامان خرید لو۔ پھر
ہماری تمہاری طے شدہ معاملت کے تحت تم بحیثیت مشتری اس کا قابض ہو جاؤ اور
طے شدہ معاملت کے مطابق لاگت مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتے رہو۔ پھر خریدار کا
روپے لے کر اس سامان خریدنے کے لئے چلے جانا بطریق الاقتضاء اس بات کی دلیل
ہوگا کہ اس نے توکیل بالشراء اور قبضہ مشتری کی حیثیت کو قبول و منظور کر لیا ہے۔

مرابحہ

از ——————— مفتی محمد زید بانسدہ

①

کمیشن ملنے پر بیع مرابحہ کی صورت اور مسئلہ کی تفصیل

تاجروں سے زائد سامان لینے پر جو کمیشن ملتا ہے مثلاً دس ہزار کی قیمت میں کمیشن کے بعد ۹ ہزار ہی دینا پڑتے ہیں اس لحاظ سے امانت داری کا تقاضا یہی ہے کہ بیع مرابحہ کی صورت میں مبیع کی قیمت نو ہزار بتائی جائے۔

لیکن تاجروں کے عرف میں اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں کچھ لوگ تو ایسا کرتے ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن دیتے ہیں اس کا مقتضیٰ یقیناً یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ لیکن بعض تاجر اور بعض کمپنیاں ایسا بھی کرتی ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن نہیں دیتی یا کم دیتی ہیں البتہ زائد سامان لینے کی وجہ سے وہ کچھ انعام دیا کرتی ہیں۔ جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو انعام میں کوئی دوسری شے (جو غیر جنس مبیع ہو) دی جاتی ہے مثلاً گھڑی، بالٹی وغیرہ —— اور کبھی ایسا ہوتا ہے وہ انعام اسی سامان کی شکل میں دیا جاتا ہے جو مبیع کی جنس سے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک درجن صابن خریدنے پر ایک صابن بطور انعام کے مفت دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی اور بھی صورتیں اعلیٰ پیمانہ پر ہو سکتی ہیں۔ ایسی صورت میں اصل مبیع کے ساتھ مزید سامان (جو جنس مبیع ہی سے ہے) بطور انعام کے دیا گیا ہے اگر اصل قیمت کو سب پر تقسیم کر دیا جائے تو یقیناً اصل مبیع کی قیمت کم ہو جائے گی لیکن اس کی حیثیت کمیشن کی نہیں معلوم ہوتی کیونکہ یہ تو انعام ہے اس لیے ایسی صورت میں اگر کل قیمت (بیع مرابحہ میں) بتلائی جائے اور انعام میں ملے ہوئے سامان میں اس کی قیمت نہ جوڑی جائے۔ تو یہ امانت داری کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

(٢)

ادھار کی وجہ سے مبیع کے ثمن میں زیادتی کا مسئلہ

حقیقت یہ ہے کہ محض تاجیل (ادھار) مال نہیں ہے کہ جس کا تقابل ثمن سے کیا جائے۔

لان الاجل لایقابله شئ من الثمن کذا فی الهدایة [1]

لیکن مبیع قائم ہونے کی صورت میں مبیع کے ثمن کے ضمن میں تاجیل کی وجہ سے اگر ثمن میں زیادتی قصداً کر دی جائے یا اس کی شرط لگا دی جائے تو گنجائش ہے اور اس کے جواز کی تصریحات موجود ہیں۔

قال وعند قیام المبیع یزاد الثمن بالاجل —— ان الاجل فی نفسه فلیس بمال فلا یقابله شئ حقیقة اذا لم یشترط زیادة الثمن بمقابلته قصداً الخ [2]

الا تری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل۔ [3]

فی النسیئة یزاد الثمن لاجل الاجل۔ [4]

مجموعۃ الفتاویٰ میں مولانا عبدالحیؒ نے تاجیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی کے جواز کی تصریح کرتے ہوئے مختلف عبارتیں ذکر فرمائی ہیں [5]

محقق تھانویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں اس کے جواز کی تصریح فرمائی ہے [6]

البتہ اگر تاجیل کی بنا پر ثمن کی زیادتی تردید کے ساتھ ہو یعنی اس طرح کہ اگر نقد لو تو دس روپیہ کی اور ادھار لو تو پندرہ کی یہ صورت بلاشبہ ناجائز ہے۔ لیکن اس عدم جواز کی وجہ تاجیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی نہیں ہے بلکہ ایک ثمن کا متعین نہ ہونا یعنی جہالت ثمن یہ وجہ ہے عدم جواز کی۔

فی العالمگیریة رجل باع علی انه بالنقد بکذا وبالنسیئة بکذا —— لم یجز کذا فی الخلاصة [7]

---

[1] بحر الرائق ج ٦ ص ١٢٥۔

[2] ہدایة ج ٣ ص ٥٩، بحر ج ٦ ص ١٢٣۔

[3] بحر ج ٦ ص ١٢٥

[4] شرح وقایة

[5] مجموعة الفتاویٰ ج ٢ ص ١٢٣۔

[6] امداد الفتاویٰ کتاب البیوع ج ٣ ص ٣٠۔

[7] عالمگیری مطبوعة نولکشور ص ١٥٣۔

واما البطلان فيما اذا قال بعتك بالف حالاً وبالفين الى سنة فلجهالة الثمن [1]

حاصل کلام : یہ کہ ادھار کی وجہ سے ثمن میں زیادتی قصد وشرط کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ مدت متعین ہو، اور ایک ہی قیمت متعین ہو۔ اور یہی مسلک جمہور علماء کا ہے۔ علامہ شوکانیؒ نے جواز کی تصریح فرماتے ہوئے جمہور علماء کی طرف اس کی نسبت فرمائی ہے۔[2]

(۳)

ملک اور قبضہ سے پہلے کسی شے کی بیع

بیع مالایملک اور بیع مالم یقبض، دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ ہیں۔

بیع مالایملک (یعنی جس شے کا انسان مالک نہ ہو گو اس کے قبضہ میں ہو) اس کی بیع میں اختلاف ہے۔

شافعیۃ کے نزدیک راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔

حنابلۃ کی دونوں قسم کی روایات ہیں۔

مالکیۃ کے نزدیک بیع وشراء دونوں مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گی۔

احناف کے نزدیک بیع تو صحیح اور مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی برخلاف شراء کے۔[3]

لیکن فقہ حنفی کی کتابوں میں جہاں یہ مسئلہ مذکور ہے اس کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ کسی شخص کا ایسی شے کو فروخت کرنا جو اس کی ملک میں نہیں ہے لیکن عنقریب اس کے ملک میں آجائے گی۔ یعنی مشتری کے معاملہ کر لینے کے بعد اب بائع مبیع کو خریدے گا اور خرید کر مشتری کے حوالے کرے گا۔ یہ صورت تو ناجائز ہے اور یہی مراد ہے بیع مالایملک سے اور یہی محمل ہے حدیث لاتبع مالیس عندک کا۔

قال ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ وبطل مالیس فی ملکہ لبطلان بیع المعدوم

---

[1] فتح القدیر، فتاویٰ عبد الحی ص ۴۷۶۔

[2] نیل الاوطار ج ۵، ص ۱۳، اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۱۶۳۔

[3] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ص ۱۶۸۔

المراد بیع ما سیملکہ قبل ملکہ ثم رأیتہ کذلک من فتح القدیر[1]

وقال الکاسانی — ومنہا ان یکون مملوکا للبائع فان لم یکن لا ینعقد وان ملکہ بعد ذلک بوجہ من الوجوہ الا السلم خاصۃ۔

وھذا بیع ما لیس عندہ ونھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع ما لیس عند الانسان — والمراد منہ بیع ما لیس عندہ ملکا لانہ قصۃ الحدیث تدل علیہ الخ[1]

دوسری صورت ملک غیر بیچنے کی یہ ہے کہ وہ شے اس کی ملک میں بھی نہیں ہے اور عنقریب اس کے مالک بننے کا ارادہ بھی نہیں ہے محض فضولی بن کر دوسرے کی شے فروخت کر رہا ہے یہ وہ مسئلہ ہے جس کو ہمارے فقہاء نے فضول کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ اور مندرجہ بالا اختلاف بین الائمہ میں یہی دوسری صورت مراد ہے۔

غیر مقبوض شے کی بیع

بیع مالم یقبض کا مطلب یہ ہے کہ جو شے انسان کے قبضہ میں نہ ہو گو وہ اس کا مالک بن چکا ہو لیکن قبضہ میں آنے سے قبل اس کی بیع درست نہیں، اور اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔

شافعیہ:۔ کے نزدیک استقرار (قبضہ) سے قبل بیع درست نہیں خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔ امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ:۔ کے نزدیک مکیل وموزون اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں، اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

مالکیہ:۔ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

احناف:۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں اور غیر منقولات جائداد وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے[2]

---

[1] شامی ج ۴ ص ۱۰۶ فتح القدیر ج ۶ ص ۱۸۸۔ [1] بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۴۷۔

[2] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ ص ۱۹۹ شرح مہذب النووی، اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۲۲۴۔

فقہاء احناف کے یہاں صاف تصریح موجود ہے۔

وبیع المنقول قبل القبض لا یجوز بلا خلاف بین اصحابنا۔[1]

لا یصح بیع المنقول قبل قبضہ من البائع أو الاجنبی لنہیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عن بیع مالم یقبض۔[2]

قبضہ نہ ہونے کی دو صورتیں اور ان کا حکم

لیکن قبضہ میں نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ ملک ہو جانے کے بعد ابھی قبضہ ہوا ہی نہیں ہے اور اسی حال میں بیع کر رہا ہے۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ تام تو ہو چکا تھا لیکن پھر بعد میں قبضہ کسی دوسرے کا کسی سبب سے ہو گیا۔ مثلاً یہ کہ وہ شے بطور عاریۃ کے کسی کو دیدی، یا کسی نے غصب کر لی وغیرہ وغیرہ فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں کا حکم جدا گانہ ہے اور مسئلہ میں کسی قدر تفصیل ہے وہ یہ کہ

اگر مبیع پر مالک کا قبضہ ہوا ہی نہیں ہے تب تو اس کی بیع درست نہیں، اور یہی مطلب ہے لا یصح قبل القبض کا۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ پہلے تو تھا لیکن فی الحال (عند العقد) وہ شے کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ اس کا حکم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر مبیع مقدور التسلیم ہے تب تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی اور مبیع کے تسلیم کر لینے کے بعد اس کا نفاذ بھی ہو جائے گا۔

اور اگر مبیع مقدور التسلیم ہو تو درست نہیں۔ یعنی اگر مبیع بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے تو اگر بائع کو قبضہ و تسلیم پر قدرت حاصل ہے تب تو اس کی بیع درست ہے۔ اور اگر اس سے عاجز ہے یا احتمال ہے تو اس کی بیع درست نہیں جس کی تفصیل بیع عبد آبق اور شے مغصوب کی بیع کے ضمن میں فقہاء کرام نے فرمائی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۸۰۔

[2] بزازیہ ج ۴ ص ۴۶۲، مجمع الانہر ج ۲ ص ۸۸، شامی ج ۴ ص ۱۶۲، فتح القدیر ج ۵ ص ۲۶۵، عالمگیری ج ۳ ص ۔

عبد آبق کی بیع

ومنها ان یکون مقدور التسلیم عند العقد فان کان معجوز التسلیم لا ینعقد وان کان مملوکا له، کبیع الآبق فی جواب ظاهر الروایة ـــــ وذکر الکرخی رحمه الله تعالیٰ انه ینعقد بیع الآبق حتی لو ظهر وسلم یجوز ولا یحتاج الی تجدید البیع۔[1]

بیع آبق کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس کا حاصل یہی ہے کہ مبیع کے مقدور التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع درست نہیں اگر یہ مانع (عجز عن التسلیم) مرتفع ہو جائے تو بیع درست ہو جائے گی۔

لان المانع هو العجز عن التسلیم ولم یوجد فی حقه وهذا البیع لا یدخل تحت النهی[2]

چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ تیرا عبد آبق فلاں کے قبضہ میں ہے مجھ کو فروخت کردو، اس نے فروخت کر دیا تو بیع منعقد ہو جائے گی البتہ نفاذ اس وقت ہوگا جب کہ مشتری قبضہ کریگا۔

لو جاء انسان الی مولی العبد فقال ان عبدک عند فلان فبعه منی وانا اقبضه منه فصدقه وباعه منه لا ینفذ لما فیه من عذر القدرة علی القبض لکنه ینعقد حتی لو قبضه ینفذ۔[3]

شے مغصوب کی بیع

یہی حال مبیع مغصوب کا ہے اگر غاصب سے بیچا تب تو جائز ہی ہے لیکن غیر غاصب سے بیچنے کی صورت میں بھی بیع منعقد ہو جائے گی حالانکہ مبیع پر بائع کو ملک تو حاصل ہے قبضہ حاصل نہیں ہے اور اس کے باوجود اس غیر مقبوض شے کی بیع منعقد ہو جاتی ہے اور اس کا نفاذ بھی بعد القبض ہو جائے گا۔

بیع المغصوب ذکر محمد فی الاصل انه موقوف ان اقر به الغاصب تم البیع ولزمه، وان جحده وکان للمغصوب منه بینة عادلة فکذلک الجواب الخ[4]

---

[1] ۔ [2] ۔ [3] ۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۴۷۔

[4] ۔ بحر الرائق ج ۶، ص ۸۹۔

بیع المغصوب من غیر الغاصب انہ ینعقد موقوفا علی التسلیم حتی لو سلّم ینفذ -

الا انہ لم ینفذ لمعنی یقوم بید الغاصب صورۃ فاذا سلّم زال المانع فیصح. ۱

سوال میں مندرجہ صورت اگر "بیع مالا یملک" کے قبیل سے ہے تب تو اس کا حکم ظاہر ہے یعنی عدم جواز، البتہ مالکیہ کے نزدیک طعام کے سوا دیگر اشیاء میں بیع قبل الملک کا جواز ثابت ہے۔

ضرورت داعیہ وحاجت عامہ کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کر کے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے واللہ اعلم۔

جواب ۲

بیع کا معاملہ یا معاہدہ

سوال میں جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ بیع کا معاملہ ہے یا معاہدہ؟ دونوں ہی احتمال ہیں لیکن معاملہ بیع کہنے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ بیع مالا یملک یا بیع مالم یقبض کا محذور لازم آتا ہے اس لیے بجائے معاملۂ بیع کے معاہدۂ بیع کہنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ مسلمانوں کے امور کا حتی الامکان صحیح اور حلت وجواز کا محمل تلاش کرنا چاہیے۔

لان امور المسلمین محمولۃ علی الصحۃ والسداد ما امکن. ۲

لان فعل المسلم یجب حملہ علی احسن الوجوہ ما امکن. ۳

مذکورہ بالا صورت کے بجائے معاملے کے معاہدہ بیع ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ جب استصناع کی حقیقت کو بعض مشائخ احناف نے معاہدۂ بیع کہا ہے اور بعض لوگوں نے بیع کہا ہے کیونکہ اس میں خیار رویت وغیرہ حاصل ہوتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ صورت کو بیع کا معاملہ نہیں بلکہ معاہدہ کہا جائے۔ قولِ اول کی بنیاد پر تو ظاہر ہے کیونکہ جب استصناع معاہدہ ہے تو مذکورہ صورت تو اس سے بھی کم درجہ کی ہے کما ہو الظاہر۔ اور قول ثانی کی بنیاد پر بھی اس کو معاہدہ کہنا چاہیے کیونکہ استصناع کو جن لوگوں نے

۱۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۴۷۔ ۲۔ بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۱۱۔

۳۔ مبسوط سرخسی اعلاء السنن ج ۱۴، ص ۳۲۸۔

معاملہ بیع کہا ہے اس کی دلیل اور وجہ خیار رویت وغیرہ کا ہونا بتلایا گیا ہے۔

واما معناه ای الاستصناع فقد اختلف فیه المشائخ قال بعضهم هو مواعدة

ولیس بیع، وقال بعضهم هو بیع لکن للمشتری فیه خیار وهو الصحیح الخ[1]

جب خیار رویت کی بناپر استصناع کو بیع کہا گیا ہے تو اس طرح کے خیارات صورت مسئولہ میں موکل (ادارہ وکمپنی) کو حاصل نہیں ہوتے[2] اس لیے اس کو بجائے معاملہ کے معاہدہ بیع کہنا چاہیے۔

اس کے قریب قریب حضرت تھانویؒ کا ایک فتویٰ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے معاملہ کی حیثیت صرف معاہدہ کی ہے۔

سوال ۲۴۳ کتاب البیوع۔ عمرو نے زید سے کہا کہ تم مجھ کو ایک سو روپیہ کا مال منگا کر دو میں تم سے مع منافع دے کر ادھار ایک ماہ کے واسطے خرید لوں گا۔

جواب۔ یہ وعدہ محض ہے کسی کے ذمہ بحکم عقد لازم نہیں۔ اگر زید کے منگالے کے بعد بھی عمرو انکار کر دے تو زید کو مجبور کرنے کا حق نہیں، پس اگر عرف وعادت میں عمرو مجبور سمجھا جاتا ہو تو یہ معاملہ حرام ہے ورنہ حلال۔[3]

سوال ۲۵۰ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔

اس وعدہ کا ایفاء لازم ہے یا نہیں

البتہ صورت مذکورہ کو معاہدہ بیع کہنے کی صورت میں اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہے یا نہیں؛ دیانۃً تو بہرحال لازم ہے اور بغیر مجبوری کے عدم ایفاء گناہ کبیرہ ہوگا۔ لقوله تعالیٰ واوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا ——— والذین هم لاماناتهم وعهدهم راعون۔ البتہ قانونی طور سے یعنی قضاءً اس کا ایفاء لازم (ضروری) نہیں یعنی کسی ایک کو بیع (شراء) پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب استصناع کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ محض لازم

---

[1]۔ بدائع الصنائع ج ۵ ص ۲

[2]۔ ولکن رویۃ الوکیل ——— فلا خیار لموکلہ رشامی ج ۴ ص ۹۴

[3]۔ امداد الفتاوی ج ۳ ص ۳۰

ہوتا ہے تو محض معاہدہ بیع تو اس سے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس کو کیونکر لازم کیا جا سکتا ہے ۔

واما صفة الاستصناع فهي انه عقد غير لازم قبل العمل من الجانبين جميعا بلا خلاف[1]

اس قسم کی صورتوں میں وعدہ کے مطابق عمل لازم نہ ہونے کی تصریح حضرت تھانویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں فرمائی ہے۔[2]

وکیل بالشراء کا موکل سے مبیع خریدنے کی مختلف صورتیں

سوال میں جو صورت مذکور ہے یعنی ایک شخص وکیل بالشراء ہو اور وکیل ہونے کی حیثیت سے مبیع پر قبضہ کرے اور پھر موکل سے اس مبیع کو خریدے چونکہ شرعاً اس میں کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا اس لیے اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔

محقق تھانویؒ نے اس کی مختلف صورتیں تحریر فرمائی ہیں جس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ مناسب ہے کہ پورا فتویٰ درج کر دیا جائے۔

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

سوال۔ زید اپنے آسامیوں سے کہتا ہے کہ قریب و جوار میں گائے بھینس بیل وغیرہ تلاش کر لو اپنی پسند کا جانور لے آؤ پھر ہم روپیہ دے کر جلیں گے نقد اخرید کر اپنی ملک کر لیں گے بعد و تھوڑا تھوڑا روپیہ مع نفع جوڑ کر ادھار ایک سال کے وعدہ سے تم کو دیدیں گے ـــــ اس طرح کرنا درست ہے یا نہیں ؟

جواب۔ اس کی چند صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم جدا ہے۔

پہلی صورت۔ ایک صورت یہ کہ زید نے آسامیوں کو خریدنے کا وکیل بنایا اور آسامی نے زید کے لیے خریدا۔ اس صورت میں مواشی ملک زید ہوں گی اور زید کو اس کے بعد اختیار ہوگا خواہ وہ زید سے خریدے یا نہ خریدے کوئی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا۔ آسامی اگر اپنی خوشی سے زید سے نفع پر خریدے تو جائز ہے اس میں سود وغیرہ کا کوئی شبہ نہیں۔

---

[1] بدائع ج ۵ ص ۲، شامی ج ۴ ص ۲۱۲۔

[2] امداد الفتاوی ج ۳ ص ۲، سوال ۳۴ ص ۱۲۵۔

دوسری صورت ۔ یہ کہ زید نے آسامی کو وکیل خریدنے کا نہیں بنایا صرف پسند کرنے کے لیے بھیجا اور آسامی نے مالک مواشی سے ایسی کوئی گفتگو نہیں کی جس سے خریداری سمجھی جائے یہاں تک کہ مالک مواشی بھی سمجھا ہے کہ ابھی مجھ سے نہیں خریدا ہے، میں ابھی بیچنے نہ بیچنے کا مختار ہوں اس کے بعد اگر زید نے خود خریدا اور پھر خرید کر نفع پر آسامی کو بیچ دیا۔ یہ صورت بھی جائز ہے کوئی شبہ نہیں۔

تیسری صورت ۔ یہ کہ آسامی نے اپنے طور سے جا کر مواشی کو اپنے لیے خرید لیا اور زید نے صرف جا کر اس کی قیمت آسامیوں کے کہنے سے ادا کر دی۔ اس صورت میں ابتدا ہی سے وہ مواشی ملکِ آسامی ہوں گی اور زید کو ادائے ثمن کرنا یہ گویا آسامی کو روپیہ قرض دینا ہوگا جب قرض ہے تو ظاہر ہے کہ نفع لینا صریح سود اور حرام ہے [1]

سوال میں مندرجہ صورت یا تو پہلی صورت میں داخل ہے یا دوسری صورت میں اس لیے حضرت تھانوی کے فتوے کے مطابق اس کا جواز ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ اور اگر واقعۃً مشتری کو وکیل نہیں بنایا جاتا بلکہ اصل خریدار یہی ہوتا ہے اور ادارہ اس کی طرف سے قیمت ادا کرتا ہے تو یہ صورت صورتِ ثالثہ میں داخل اور ناجائز ہے۔

تجدید قبضہ کی بحث

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدا اور مؤکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بر بناء وکالت مؤکل کی طرف سے ہوا ــــ اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا مبیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لیے کافی ہوگا یا نہیں جواب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

---

[1] امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۳۶ سوال ۱۵۱۔

قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ امانت، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہ ضمان بغیرہ ہر ایک کا حکم یہ اگونہ ہے۔

(۱)

مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے مثلاً غاصب کا قبضہ شئے مغصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لیے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے اور مغصوب شئے بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

(۲)

اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے مثلاً شئے مرہون پر راہن کا قبضہ کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شئے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

(۳)

اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ، کا قبضہ کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے لیے) کافی نہیں ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح وبسط کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

وجملة الكلام فيه أن يد المشتري قبل الشراء إما أن كانت يد ضمان وإما أن كانت يد أمانة والضمان إما أن كانت يد ضمان بنفسه وإما أن كانت يد ضمان بغيره ــ إلى أن قال ــ وإن كانت يد المشتري يد أمانة كيد الوديعة والعارية لا يصير قابضا. اهـ[1]

---

[1] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۴۸۔

مذکورہ بالا تفصیل کے پیش نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لیے کافی نہ ہو جو اب بحیثیت مشتری ہوگا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم۔

اس لیے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود مبیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کرکے بحیثیت مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاملہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

قبضہ وتسلیم کی حقیقت

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑلے یا مبیع کو منتقل کرکے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تفسیر دوسرے ائمہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ القبض فی الدار والعقار والشجر بالتخلیۃ واما فی الدراھم والدنانیر فشنا ونحوھما بالبراجم وفی الثیاب بالنقل۔[1]

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف وعادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کرسکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

واما تفسیر التسلیم والقبض فالتسلیم والقبض عندنا ھو التخلیۃ والتخلی وھو ان یخلی البائع بین المبیع وبین المشتری برفع الحائل بینھما علی وجہ یتمکن المشتری من التصرف فیہ، فیجعل البائع مسلما للمبیع والمشتری قابضا۔[2]

لان معنی القبض ھو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادۃ حقیقۃ۔[3]

---

[1] بدائع ج ۵/ ص ۲۴۴۔ [2] ایضاً۔ [3] بدائع ج ۵/ ص ۱۴۸۔

ولہذا کانت التخلیۃ تسلیما وقبضا فیما لا مثل لہ۔ [1]

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیش نظر رکھا جائے جس کا حاصل بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے) جس کے قبضہ میں مبیع موجود ہے (مفروضہ صورت مسئولہ میں) اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے۔ اور ادارہ کو قدرت بھی حاصل ہوتی ہے اگر ادارہ چاہے تو مبیع میں تصرف کرے اور وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اس لیے اس صورت میں ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گو مبیع حقیقۃً وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو بحیثیت مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور مبیع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہنا یہ ادارہ کے قبضہ کے منافی نہیں بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے لیکن معاملہ ہو جانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے۔ مثلاً ذیل کے مسئلہ میں۔

ولو اشتری من انسان کرا بعینہ ودفع غرائرہ وامرہ بان یکیل فیہا ففعل صار قابضا سواء کان المشتری حاضرا او غائبا لان المعقود علیہ معین وقد ملکہ المشتری بنفس العقد فصح امر المشتری لانہ تناول عینا ہو ملکہ فصح امرہ وصار البائع وکیلا لہ وصارت یدہ ید المشتری۔ وکذلک الطحن اذا طحنہ البائع بامر المشتری صار قابضا الخ [2]

اس لیے مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ مبیع وکیل بالشراء کے پاس موجود ہے لیکن تسلیم وتمکین کی وجہ سے حکماً قبضہ پایا گیا اس لیے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہیے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضہ امانت کو باوجودیکہ قبضہ ضمان کے لیے کافی نہیں سمجھا لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثناء بھی فرمایا ہے جن میں حکماً قبضہ (قدرت تصرف) پایا جاتا ہے۔

——— لا یکون قابضا الا اذا ذہب المودع والمستعیر الی العین وانتہی الی مکان یتمکن

---

[1] بدائع ج ۵، ص ۲۴۳۔ [2] بدائع ج ۵، ص ۲۴۸۔

من قبضها فيصير الآن قابضاً بالتخلية .[1]

لا يصير قابضاً الآن يكون بحضرته او بيد هب الى حيث يتمكن من قبضه بالتخلي[2]

غالباً یہی وجہ ہے کہ حضرت تھانویؒ نے ثمن کے ادھار کے ساتھ بیع مرابحہ کا جواز تجدید قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت اجیر کی ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضہ امانت ہے۔ ملاحظہ ہو۔

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ

عمرو نے زید کو ۹۷ روپے مال لانے کے واسطے دیئے اور تین روپے خریداری کی اجرت دی۔ زید نے مال خرید کر اپنے ہی مکان یا دکان پر اتارا عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا۔ عمرو نے مال منگوانے کے قبل شرط کرلی تھی کہ جس وقت تم ہمارا مال جوڑ وادو گے ہم کو اختیار ہوگا خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر لے جائیں اور تم کو نہ دیں عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو زید نے کہا پانچ ماہ کے پے لیتا ہوں اور اٹھارہ روپے کے منافع سے دوں گا۔

جواب۔ یہ بیع مرابحہ بتاجیل الثمن ہے اور بقیود مذکورہ سوال درست ہے۔[3]

خلاصۂ کلام

یہ کہ صورت مسئولہ میں وکیل بالشراء کا اس مبیع کو مؤکل سے خرید لینے میں کوئی حرج نہیں اور ابتداءً اس کا قبضہ قبضۂ وکالت منجانب مؤکل تھا اور ثانیاً اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدید قبضہ شرط ضرور ہے لیکن حکمی ومعنوی طور سے قبضہ ثانیہ پایا جاتا ہے۔

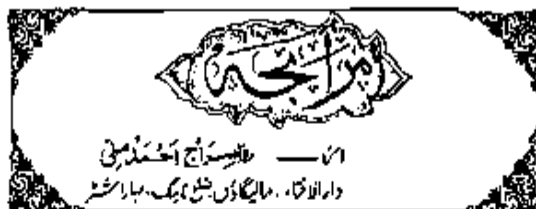
اور جس طریقے سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے

---

[1] بحرالرائق ج ۶، ص ۸۶ ۔ شامی ج ۴، ص ۱۱۴ ۔

[2] بدائع الصنائع ج ۵، ص ۲۴۸ ۔

[3] امداد الفتاویٰ ج ۳، ص ۲۲، سوال ۳۹ ۔

تاہم مشابہ ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل کی بیع کی عبارت میں گذرا۔ اسی طرح وکیل بالشراء کا مشتری بننا اور موکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقہ سے وکالت اور بیع وشراء علی سبیل التعاقب بغیر کسی فصل وتحقیق تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو سکتے ہیں اسی طرح یہاں بھی وکالت اور بیع وشراء بغیر کسی فصل وتجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو جائیں گے واللہ اعلم۔

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار میں زیر بحث موضوعات میں سے ایک موضوع غیر سودی بینکاری کا منصوبہ ہے اور اس کے لیے بنیادی عقد مرابحہ کو بنا کر چند سوالات پیدا کیے گئے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ آج اسلامی بینکنگ میں عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔

میرے خیال میں تیسیراً للناس اس میں کوئی حرج نہیں ہونی چاہیے کہ بینک والے کوئی شی نقد خرید کر قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات جوڑ کر مشتری کو بتا دیں اور متعینہ نفع لے کر نقد یا ادھار دے دیں۔

اگر بینک والے کسی شی کو ادھار خریدیں تو قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ضروری ہوگا کہ بینک والے کتنے ایام کی مہلت سے خریدے ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں صراحتاً مشتری کو بتا دی جائیں اور پھر متعینہ نفع لے کر نقد یا ادھار دیدیں تو درست ہے۔

ومن اشترى غلاما بألف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشتري فإن شاء رده وإن شاء قبل لأن للأجل شبهاً بالمبيع ألا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۵۵)

اسی طرح ادھار کی جو دو صورتیں ہیں یعنی یکمشت ادائیگی اور بالاقساط ادائیگی ان دونوں میں بیع مرابحہ کی صورت میں نفع کی جو متعینہ شرح ہو اس میں تعجیل و تاجیل کی بنا پر کمی زیادتی کی جا سکتی ہے۔

کسی ایک شی کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ (کم) اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ (زیادہ)

رکھنا اس صورت میں جبکہ دونوں قیمتیں ایک ہی وقت میں ایک ساتھ نہ بتلائی جائیں بلکہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ یہ نقد خریدے گا اس سے ابتداءً ہی اس کی صراحت کرالے اور نقد کی قیمت بتلادے اور جس کے متعلق ادھار خریدنے کا گمان ہو اس سے بھی ابتداءً اس کی صراحت کرالے اور اسے بعد تعیین اجل ادھار کی قیمت جو نقد کی قیمت سے زیادہ ہو لیکن غبن فاحش سے خالی ہو بتلادے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتب فتاوی میں اس کی متعدد نظیریں موجود ہیں۔ کفایۃ المفتی (ص ۳۰ ج ۸) و فتاوی محمودیہ (ص ۵۰، ج ۳) فتاوی نذیریہ (ص ۱۶۳، ج ۲) مجموعہ فتاوی مولانا عبد الحی ص ۴۸۵ باب الربوا سے بھی من وجہ اس کی تائید ہوتی ہے۔

کفایۃ المفتی جلد ہشتم میں اس طرح کے کل پانچ فتاوے درج ہیں ایک میں حضرت مفتی صاحب نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع صحیح ہے لیکن زیادہ ستی کرنا جو غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے خلاف مروت ہے البتہ مولانا عبد الحی صاحب علیہ الرحمہ نے اسے جائز لیکن مکروہ تسلیم کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ تاجیل کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی جائز ہے، کما قال صاحب الہدایہ (ص ۵۸، ج ۳) اسی طرح کا ایک فتوی احقر نے ۱۵ محرم ۱۴۰۷ھ کو تحریر کیا تھا جس کی زیراکس کاپی منسلک ہے اور جس پر کچھ دیگر ارباب افتاء مثلاً حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب ندوی ناظم جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ، حضرت مولانا مفتی یحیٰ صاحب مدظلہ العالی مفتی دار الافتاء مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور اور احقر کے استاذ حضرت مولانا عبد الاحد صاحب ازہری قاضی دار القضاء مالیگاؤں و جناب مفتی قاری محمد حسین صاحب کے بھی دستخط ثبت ہیں۔ میرے خیال میں آپ کے اس موضوع میں معاون ہو سکتی ہے۔

اگر اس زیادتی کو گوارہ نہ کیا جائے اور اس طرح کی بیوعات کی اجازت نہ دی جائے تو میرے خیال میں بہت کم ایسے تجار ہوں گے جو نقد و ادھار دونوں طرح یکساں حالت پر ضرورت مندوں کو ان کی اشیاء ضروریہ فراہم کرنے پر رضامند ہوں۔ اور اگر لوگوں ہی کو اس کا پابند کر دیا جائے کہ وہ اپنی ضرورت کی اشیاء کو نقد ہی خریدیں تو یہ بھی حرج سے خالی نہیں ہوگا۔ اگر اتفاقاً کوئی تاجر ایسا مل بھی جائے جو نقد و ادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھے تو خریداروں میں یہ جذبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب دونوں صورتوں میں قیمت یکساں ہے تو

کیوں نہ اس شئی کو ادھار ہی خریدیں اور روپیہ کو کسی دوسری ضرورت میں صرف کریں، اس طرح لوگوں کے حقوق کے تلافی کا باب کھل سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں نقد و ادھار کی قیمت میں کمی و بیشی نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ عین تقاضائے انصاف ہے۔

اگر منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے اور وہ زیادتی غبن فاحش کی حد کو چھو رہی ہو تب تو اسے خلاف مروت اور استحصال کا نام دیا جاسکتا ہے لیکن پھر بھی یہ صورت جواز سے خارج نہیں ہوگی۔

یہ کہنا کہ بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپئے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔ میرے خیال میں یہ توجیہ غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دو سال بعد رقم کی مالیت میں کتنی کمی ہوگی، آج دو سال قبل اس کا اندازہ کرنا از حد دشوار ہے۔ اگر بالفرض اس کا اندازہ کر بھی لیا جائے تو دیون مؤخرہ میں بھی یہی حکم لگانا پڑے گا کہ قرض لیتے وقت روپئے کی جو مالیت وقیمت رہی ہو اتنی ہی مالیت وقیمت کے روپئے ادا کئے جائیں چاہے وہ عدد میں اس مقدار سے بڑھ ہی جائیں جو مقدار کہ قرض لی گئی ہے اور پھر روپیوں کی قیمت کے گھٹنے کی جہاں بات کی جاتی ہے وہیں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ اگر بالفرض حکومت کے محکمہ اقتصادیات و مالیات کی کسی پالیسی کے سبب روپیوں کی قیمت بجائے گھٹنے کے بڑھ جائے تو کیا بوقت ادائیگی ثمن مبیع اور ادائیگی قرض کم روپئے دیئے جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ اس کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ اگر روپیوں کی مالیت کو بنیاد بنا کر سوچا جائے تو پھر آخذین ربوا کو بھی یہ بات کہنے کا موقع باسانی مل جائے گا کہ ہم جو روپیہ آج بطور قرض دے رہے ہیں، آئندہ چند ماہ یا سال میں جب بھی ہمیں ہمارا روپیہ واپس ملیگا اس کی قیمت گھٹ چکی ہوگی اس لیے ہمارا نقصان نہ ہو اس خیال سے ہم قرض دینے کے وقت ہی معاہدہ کر لیتے ہیں کہ اتنا زائد ادا کرنا ہوگا، گویا اس طرح کی سوچ سے حلت ربوا کو راہ مل سکتی ہے۔

بہتر تو یہ ہے کہ اس معاملے میں جس طرح حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ اور مفتی محمود حسن صاحب مدظلہ العالی وغیرہم جس شرط کے ساتھ اس کے جواز کی جانب گئے ہیں وہی شرط باقی رکھی جائے اور وہ

شرط جواز کے لیے نہ صرف کافی بلکہ دیگر خرابیوں سے خالی ہے۔ مزید کسی دوسری توجیہ کے اختیار کرنے میں کچھ دیگر مفاسد آسکتے ہیں۔

ضرورت مندوں کی ضرورت کا مال نہ رکھنے والے ادارے بلکہ اپنی دوکان اور گودام تک نہ رکھنے والے ادارے، بچند شرائط ضرورت مند سے معاملہ کریں تو اس طرح کے معاملہ کرنے میں حرج نہیں ہوگا۔

(۱) اس امر کی صراحت کردیں کہ ہمارے پاس مال نہیں ہے۔ (۲) ہم کسی دوسری جگہ سے خرید کر بصورت مرابحہ یا بصورت تولیہ دیں گے۔ (۳) اگر آپ کی ضرورت کی چیز ہم کہیں اور سے خریدلیں تو آپ ہم سے خریدیں اس کے پابند نہ آپ ہیں اور نہ ہم آپ سے فروخت کرنے کے پابند ہیں۔ اسی مسئلے سے ملتا جلتا مسئلہ حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ، ج ۳، ص ۳۳ (مطبوعہ کراچی) پر درج فرمایا ہے اور انھیں شرائط کے ساتھ جواز کا حکم دیا ہے، مسئلہ کتاب کی خریداری کا ہے، جسے بخوف طوالت حذف کردیا ہوں۔ من شاء التفصیل فلیرجع الیہ۔

تیسری اور آخری بات جو سوالنامہ میں درج ہے وہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اسی شخص کو روپیہ دیدے اور وہ شخص اپنی ضرورت کا سامان خرید کر استعمال کرے اور پہلے سے طے شدہ منافع اس ادارے کو دیتا رہے۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں ممکن ہیں:

(۱) ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئی خریدے اور ادارہ کے حوالہ کردے۔ پھر ادارہ اس شخص کو دیدے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادا کرے۔ یہ صورت جائز ہوگی۔

(۲) ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئی خریدے اور ادارہ کے حوالہ مال نہ کرے خرید کر خود ہی استعمال کرنے لگے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادارہ کو ادا کرے یہ صورت ناجائز ہوگی، کیوں کہ ادارہ نے حقیقتاً اس شخص کو روپیہ دیا ہے کوئی شئی نہیں دی ہے جس پر نفع لے، اگر ادارہ اس صورت میں نفع لیتا ہے تو حقیقتاً یہ روپیہ کا نفع ہے جو سراسر سود ہے۔

هٰذا ما عندي والله اعلم بالصواب

مرابحہ

اسلامی تجارت کا ایک اہم جزء

[illegible]
(رفیق مجمع الفقہ الاسلامی (الہند))

شریعت اسلامی تجارت کی ہمت افزائی کرتی ہے، اور اس کے فروغ کے لئے کی جانے والی کوششوں کو سراہتی ہے۔

اسلامی رو سے تجارت وبزنس کی جو جائز اور پسندیدہ شکلیں ہیں، ان میں سے ایک اہم شکل "مرابحہ" ہے۔

اس کی تعبیر ان الفاظ میں بھی کی جاسکتی ہے کہ اسلامی تجارت جن اصولوں اور بنیادوں پر استوار اور مستحکم ہوتی ہے، ان میں سے ایک اہم اصول مرابحہ بھی ہے۔ جب اسلامی اصولوں پر بینکنگ نظام "قائم کیا جائے گا تو مرابحہ" اس کا ایک اہم جزء ہوگا۔ اسلامک فقہ اکیڈمی (I F A) کی طرف سے غیر سودی "اسلامی بینکنگ کے اسی مرابحہ والے جزء" کو بنیاد بنا کر اس سے متعلق چند سوالات قائم کئے گئے ہیں۔ ہم سب سے پہلے مرابحہ کی شرعی حیثیت، اور اس کے بنیادی اصولوں پر اجمالی روشنی ڈالتے ہیں، پھر ان سوالات کے جوابات قلمبند کریں گے"۔

مرابحہ کی تعریف

مرابحہ زمانہ قدیم سے رائج ہے، اسی لئے تمام فقہاء کے یہاں "مرابحہ" پر کافی وشافی بحث ملتی ہے۔ مشہور عالم دین ابن نجیم مصری لغت کی مشہور کتاب "صحاح" کے حوالے سے مرابحہ کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:۔

"والمرابحۃ فی اللغۃ کما فی الصحاح یقال اذا بعتہ المتاع واشتریتہ منہ مرابحۃ اذا سمیت لکل قدر من الثمن ربحا"[1] یعنی اصل قیمت پر نفع کے ساتھ فروخت کرنے کا نام مرابحہ ہے"۔ عالمگیری کی تعریف بڑی واضح ہے:۔

"والمرابحۃ بمثل الثمن الاول وزیادۃ ربح"[2] یعنی پہلی قیمت پر نفع کی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا نام مرابحہ ہے۔

اور درمختار میں لکھا ہے:۔

"المرابحۃ مصدر رابح وشرعا بیع ما ملکہ بما قام علیہ وبفضل مؤنتہ"[3]۔ یعنی مرابحہ رابح کا مصدر ہے، اور مرابحہ شریعت

---

[1] البحر الرائق [illegible]۔ [2] عالمگیری [illegible]۔ [3] درمختار [illegible]

کی اصطلاح میں اس کا نام ہے کہ خریدی ہوئی چیز جتنے دام میں پڑی ہو، اس پر کچھ نفع لیکر فروخت کردی جائے۔ مرابحہ میں رأس المال میں حمل و نقل، رنگنے، دھوبی وغیرہ کے اخراجات اور وہ خرچ جو تاجروں کے عرف میں رأس المال میں شامل کردیا جاتا ہے اسے بائع رأس المال میں شامل کرسکتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اتنی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ قیمت میں اس چیز کو خریدا ہے۔ بلکہ اس طرح کہے گا کہ مجھے یہ چیز اتنے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں پڑی ہے۔ عالمگیری میں ہے:۔

ویجوز ان یضم الی رأس المال اجر القصار والصبغ والطراز والفتل والحمل وسوق الغنم والاصل ان عرف التجار معتبر فی بیع المرابحة فما جرت العرف بالحاقه برأس المال یلحق به وما لا فلا کذا فی الکافی[1]۔ اور در مختار میں لکھا ہے:۔

ویضم البائع الی رأس المال اجر القصار الخ ویقول قام علی بکذا ولا یقول اشتریته[2]۔

مرابحہ کا جواز

مرابحہ کا رواج دور قدیم سے رہا ہے، عقل و نقل دونوں طرح مرابحہ کا جواز ثابت ہے۔ اس کے جواز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول و "احل اللہ البیع" سے اشارہ کیا ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جملہ اقسام کی بیوع کو حلال قرار دیا ہے جن میں سے مرابحہ بھی ہے، اس کی ضرورت یوں بھی پڑتی ہے کہ بسا اوقات کم عقل اور غبی انسان اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے میں دھوکہ وفریب کے شکار ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں انھیں کسی ماہر اور تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنا ضروری ہوتا ہے، وہ مرابحۃ اپنی ضرورت کی اشیاء خرید لیتے ہیں، چنانچہ صاحب ہدایہ مرابحہ کے جواز کی علت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز، والحاجة ماسة الی هذا النوع من البیع، لان الغبی الذی لا یهتدی فی التجارة یحتاج الی ان یعتمد فعل الذکی المهتدی[3]"۔

یعنی مرابحہ اور تولیہ بیع کے جواز کی شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے۔ اور اس بیع کی حاجت یوں بھی پڑتی ہے کہ غبی شخص جو تجارت کے اصول سے واقف نہیں ہوتا وہ تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔

(۱)

مرابحہ کا مدار دیانت پر ہے

مرابحہ کا مدار دیانت و امانت پر ہے، یعنی بائع کو چاہئے کہ مرابحہ کی صورت میں خریدار کو اصل قیمت بتائے، اس میں خیانت اور مکر وفریب کو راہ نہ دے، چنانچہ صاحب ہدایہ اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"ولهذا کان مبناها علی الامانة والاحتراز عن الخیانة ومن شبهتها[4]"۔

ا۔ عالمگیری ۳/۱۶۲ [illegible] ۔ در مختار علی هامش رد المحتار ۴/۱۵۳ [illegible] ۔ ہدایہ [illegible]

اسی لئے فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر مرابحہ میں فروخت کنندہ نے خریدار کے ساتھ خیانت اور فریب کیا تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ اپنی ادا شدہ قیمت واپس لیلے اور سامان لوٹا دے۔ شمس الائمہ علامہ سرخسی نے بڑی وضاحت سے تحریر فرمایا ہے:۔

"اگر کسی نے بیع مرابحہ کیا، اور اس میں خیانت سے کام لیا، خریدار اگر اس کی خیانت پر آگاہ ہو جائے تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کرکے وہ شئی خرید لے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے[1]۔"

اور فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:۔

"وان خان فی المرابحة فهو بالخیار ان شاء اخذه بکل الثمن وان شاء ترك[2]۔"

اگر مرابحہ میں خیانت کی گئی تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کرکے اس سامان کو حاصل کرلے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے۔

② اگر ادھار خریدا ہے تو اس کی وضاحت کرے

مرابحہ کا معاملہ کرتے ہوئے دوسری بات یہ ملحوظ نظر رہنی چاہیئے کہ اگر مالک نے مرابحہ میں فروخت کی جانے والی چیز کو ادھار (نسیئة) خریدا ہو تو اس کی ضرور وضاحت کر دے کہ میں نے یہ چیز اتنے...... دنوں کے ادھار پر اتنے...... روپے میں خریدی ہے۔ کیونکہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی قیمت عام طور پر نقد خریدی ہوئی چیز کے مقابلہ زیادہ ہوا کرتی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اگر مشتری رضامند ہوگا تو مجوزہ قیمت پر خرید کریگا یا اس معاملہ کو ختم کر دیگا۔ شمس الائمہ سرخسی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:۔

"واذا اشتری شیئاً بنسیئة فلیس له ان یبیعه مرابحة حتی یبین انه اشتراه نسیئة لان بیع المرابحة بیع امانة تنفی عنه کل تهمة...... ثم او وصان فی العادة یشتری الشئی بالنسیئة باکثر ما یشتری بالنقد[3]۔"

فتاویٰ عالمگیری میں تحریر کیا گیا ہے:۔

"ولو اشتری بالنسیئة لم یبعه مرابحة حتی یبینه[4]۔ یعنی اگر ادھار خریدا ہے تو بوقت مرابحہ اس کی ضرور وضاحت کر دے۔"

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:۔

اگر کسی نے ایک غلام ایک ہزار درہم میں ادھار (نسیئة) خریدا، پھر اسے سو درہم منافع لیکر فروخت کر دیا، اور خریدار سے اس کی وضاحت نہیں کی کہ اس نے غلام کو ادھار خریدا تھا۔ مگر مشتری کو اس کا علم ہو گیا تو اب اسے اختیار ہوگا

---

[1] مبسوط سرخسی ج ۱۳ ص ۸۲۔ [2] عالمگیری ۳/ ۱۶۲۔ [3] ردالمحتار علی ہامش ردالمحتار ۴/ ۱۵۲۔ مبسوط ۱۳/ ۷۸۔ [4] فتاویٰ عالمگیری ۳/ ۱۶۲۔

تین ماہ کے ادھار پر ایک سو بیس روپے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بتائی جائے۔ ذکر ایک ساتھ۔ مثلاً اس طرح کہے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو اس کی قیمت سو روپے ہوگی۔ اور ادھار کی صورت میں ایک سو بیس[۱] روپے۔ جس کی صورت یہ کہ خریدار سے دریافت کر لیا جائے کہ وہ نقد لینا چاہتا ہے یا ادھار۔ اگر نقد لینے کا خواہشمند ہے تو اس کو نقد والی قیمت بتائی جائے اور اگر ادھار لینا چاہتا ہے تو ادھار والی قیمت بتائے۔ اجل (مدت) کی وجہ سے قیمت میں اضافہ معقول بات ہے۔ اگر نقد اور ادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھی جائے تو کوئی بھی انسان نقد لینا گوارہ نہیں کریگا، سوچے گا کہ روپے کسی دوسری ضرورت میں لگا دو اور ادھار خرید لو۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت ادا کرتا ہے: مبسوط میں ہے:۔

"ثم الانسان في العادة يشتري الشيء بالنسيئة باكثر مما يشتري بالنقد"[۱]

صاحب ہدایہ یہ بات لکھتے ہیں۔

الا يرى انه يزاد في الثمن لاجل الاجل[۲]: کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی ہے کہ اجل (مدت) کی بنیاد پر ثمن میں زیادتی کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر بائع نے یہ کہا کہ اگر نقد لوگے تو ایک ہزار اس کی قیمت ہوگی، اور ادھار لوگے تو ایک ہزار ایک سو، تمہارا جس کو جی چاہے اختیار کر لو تو اس صورت میں چونکہ ثمن متعین نہیں ہوسکا، بلکہ مجہول رہا، اس لئے بیع جہالت ثمن کی بناء پر فاسد ہوگی نہ کہ ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے سے۔ اسی طرف عالمگیری کی عبارت:۔

رجل باع على انه بالنقد بكذا او بالنسيئة بكذا او الى شهر بكذا او الى شهرين بكذا لم يجز كذا في الخلاصة[۳]۔ سے اشارہ کیا گیا ہے، کہ اس صورت میں چونکہ بائع ایک ساتھ نقد، ادھار کی قیمت بتا کر مشتری کی رضا مندی پر اسے چھوڑ دیتا ہے، جس کی وجہ سے ثمن کی تعیین نہیں ہو پاتی، اس لئے جہالت ثمن کی بنا پر بیع کے فساد اور عدم جواز کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ ملا علی قاری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نهى عن بيعتين في بيعة" کی تفسیر میں لکھا ہے:۔

"بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا دس روپے میں نقد کی صورت میں اور بیس روپے میں ادھار کی صورت میں ایک ماہ کی مدت کے لئے فروخت کرتا ہوں تو یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کس چیز کو ثمن بنایا ہے[۴]۔ اسی طرح خطابی نے لکھا ہے:۔

"ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعین نہیں ہوتا۔ اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے[۵]۔ اس کے برخلاف اگر نقد کی قیمت علیحدہ متعین طور پر بتا دی جائے اور ادھار کی علیحدہ تو پھر دونوں صورتوں میں ثمن متعین ہوگا اس لئے بیع کے ناجائز ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۱؎ مبسوط ۱۳/۸ ۲؎ ہدایہ ۳/۵ ۳؎ عالمگیریہ ۳/۳ ۴؎ مرقاۃ ۶/۸۹ ۵؎ بذل المجہود ۱۳/۵۔

ہندوستان کے سیاق وسباق میں اسلامی بینکنگ کے عملی پہلو

از ———— ڈاکٹر کے. ایل. منشی، محمد آباد

ہندوستان میں روایتی بینکنگ کی بنیاد سود پر مبنی ہے۔ بینکنگ کے موجودہ ڈھانچے میں بینکنگ سیکٹر اور پورے مالی مارکیٹ کی نگرانی کے لیے ریزرو بینک آف انڈیا مرکزی نگراں کے طور پر ہے جبکہ منی مارکیٹ ان تمام اداروں کا ایک مرکب ہے جو مختصر میعادی رقوم فراہم کرتا ہے۔ بینکنگ ادارے اپنی تنظیموں کی اقسام کی بنیاد پر دو بڑے گروپوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔

(الف) پہلا گروپ ہے کمرشیل یا تجارتی بینک جو مزید دو گروپوں قومی ملکیت کے بینکوں اور پرائیویٹ سیکٹر بینکوں میں منقسم ہیں۔ قومیائے ہوئے بینک حکومت ہند کے براہ راست تسلط اور نگرانی میں ہیں۔ ریزرو بینک آف انڈیا، اسٹیٹ بینک آف انڈیا اور اس کی تمام ذیلی شاخیں اور بیس بڑے کمرشیل بینک اس گروپ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہی تمام بینک عموماً بینکنگ کاروبار کا نوے فی صد حصہ حاصل کر لیتے ہیں۔ پرائیویٹ سیکٹر بینک بھی دو اقسام کے ہیں شیڈولڈ یا منصوبہ بند بینک اور (۲) غیر شیڈولڈ بینک۔ ریزرو بینک آف انڈیا کے تمام لوازمات پورا کر کے شیڈولڈ بینک منصوبہ بندی کی سند حاصل کر لیتے ہیں اور اس کی بنیاد پر کوئی مراعات حاصل کر لینے کے علاوہ ایسی کئی ذمہ داریاں بھی ادا کرتے ہیں جو غیر شیڈولڈ بینکوں کے لیے ضروری نہیں ہیں۔ یہ بینک جوائنٹ اسٹاک کمپنیوں کے طور پر رجسٹرڈ ہوتے ہیں۔

(ب) کوآپریٹو یا امداد باہمی بینک:

ان کی تنظیم امداد باہمی کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے جس میں اس کے ممبروں کے مالی یا معاشی مفادات کو بہتر بنانے کے لیے امداد باہمی پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ دو اقسام میں منقسم ہیں یعنی

شہری اور دیہی جس کا انحصار ان کے دائرہ کار پر ہے۔ شہری امداد باہمی بینکوں کے اعداد و شمار سے متعلق ضروری معلومات ان بینکوں سے تنخواہ پانے والوں یا امداد باہمی کے طور پر قرض دینے والی انجمنوں کے کارکنان کو فراہم کی جاتی ہیں۔ دیہی علاقہ کے لیے امداد باہمی بینکنگ کے مختصر اور طویل مدتی ڈھانچے ہیں۔ مختصر مدتی کے لیے سب سے اوپر اسٹیٹ کوآپریٹیو بینک ہے جس کے تحت ضلع کی سطح پر سینٹرل کوآپریٹیو بینک اور دیہی سطح پر ابتدائی امداد باہمی قرض دینے والی انجمنیں ہیں۔ طویل مدتی کے لیے سب سے اوپر ریاستی سطح پر اسٹیٹ لیول ترقیاتی بینک ہے اور ضلع کی سطح پر ڈسٹرکٹ لیول مارٹیج بینک اور دیہی سطح پر ابتدائی لیول مارٹیج اور امداد باہمی کی انجمنیں ہیں یہ ایک وفاقی ڈھانچہ ہے جو تین درجات کا ہے۔ مختصر مدتی ڈھانچہ صرف ایک درجہ کا ہے۔ امداد باہمی بینکنگ کی ایک خصوصیت اس کا علاقائی عدم توازن اور درجاتی فرق ہے۔ بعض ریاستوں میں اس کا ڈھانچہ دو درجات کا ہے اور بعض میں تین درجات کا ہے۔

درمیانی مدت اور طویل مدتی سرمایہ کی فراہمی کی ضروریات پوری کرنے کے لیے کئی ادارے ہیں جو ترقیاتی بینک کہلاتے ہیں۔ جیسے انڈسٹریل ڈولپمنٹ بینک آف انڈیا، انڈسٹریل کریڈٹ اینڈ انوسٹمنٹ کوآپریٹیو بینک آف انڈیا اور یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا، وغیرہ۔ یہ سرمایہ کا مارکٹ بناتے ہیں۔ مختصر درمیانی اور طویل مدتی سرمایہ لانے اور مالی ضروریات پوری کرنے کے درمیان بہت قریبی تعلق ہے۔ اس لیے ریزرو بینک آف انڈیا کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان ارتباط کے اقدامات ہیں۔

اس طرح طویل و عریض پھیلا ہوا یہ ڈھانچہ (۱) سرمایہ اور (۲) مختلف طبقہ کے افراد اور معاشیات کے حصوں کو ذیلی نوعیت کی خدمات فراہم کرتا ہے لیکن ان سب کی بنیاد سود پر ہے۔ بینکنگ کے نگران قوانین بینکنگ، ریگولیشن ایکٹ، ریزرو بینک آف انڈیا ایکٹ، نگوشیبل انسٹرومینٹس ایکٹ اور کوآپریٹیو سوسائٹیز ایکٹ وغیرہ ہیں۔ یہ سب سود پر مبنی کاروبار کو فروغ دیتے ہیں۔ روپیہ کی فراہمی میں اپنے کردار کے باعث معاشی عدم استحکام کے لیے یہ مروجہ اصول ہی ذمہ دار ہیں۔ روپیہ کا استعمال غیر ایماندارانہ ہو جاتا ہے اور غیر معین شرح سود کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں دوسرے یہ کہ مختلف پارٹیوں، روپیہ جمع کرنے والوں اور قرض لینے والوں کے ساتھ غیر مساوی اور غیر منصفانہ سلوک بھی ہوتا ہے۔ خدمات کی بجاآوری کے لیے ذہانتی اجرت کے حصول میں بھی یکسانیت نہیں برتی جاتی ہے۔ مجموعی طور پر سرمایہ کے سلسلہ میں بد انتظامی

یا بد معاملگی ہوتی ہے۔ قومیائے جانے کے بعد سے خدمت کی کوالٹی گر گئی ہے اور اہلیت میں بھی کمی واقع ہوتی جا رہی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ منافع کا اوسط گرتا جا رہا ہے۔

بینکنگ کی ان تمام خرابیوں کا شافی اور فیصلہ کن جواب اسلامی بینکنگ ہی ہو سکتا ہے۔ اسلامی بینکنگ شریعت کے اصولوں اور احکامات قرآنی پر مبنی ہے یہ سود یعنی ربا پر پابندی عائد کرتا ہے اور تجارت کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ اس کا مرکزی زور ان تمام پارٹیوں کے ساتھ منصفانہ سلوک پر ہے جو مالی کاروبار میں حصہ لیتی ہیں اور یہ ضروری بھی ہے کیونکہ مالی روانی رُک جانے سے نقصان ان کو پہونچتا ہے جو سرمایہ سے محروم ہیں۔

اسلامی اصولوں پر مالی لین دین کا کاروبار مختلف نوعیت کا ہے جس کی فہرست شریعت کے عالموں سے معذرت کے ساتھ برائے توجہ پیش ہے۔ (۱) مضاربہ (۲) مشارکہ (۳) مرابحہ مساقاۃ (۵) اسلم (۶) بینکوں کی طرف سے براہ راست سرمایہ کاری اور تعاون (۷) قرض حسن۔

ہندوستان میں قابل ستائش پیمانہ پر غیر سودی مالی اداروں کے قیام کی کوششیں کی جا رہی ہیں۔ اس قسم کے اداروں کا بطور بینک رجسٹریشن موجودہ ملکی قانونی بنیادوں پر ممکن نہیں ہے۔ ان کے اندراز رجسٹریشن سے ایک غیر بینکنگ سرمایہ کار کمپنی یا امداد باہمی قرض دینے والی انجمنوں کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر انڈین کمپنیز ایکٹ ۱۹۵۶ء کے قانونی دائرہ کار میں اور موخر الذکر کوآپریٹیو سوسائٹیز ایکٹ ضوابط مرتبہ متعلقہ اسٹیٹ گورنمنٹ کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔ اس جد وجہد کو شریعت کے اصولوں اور قرآن کریم کے احکامات کے مطابق کامیابی سے ہمکنار کرنے کے لیے ان کی کارکردگی اور اس سے برآمد ہونے والے مسائل راہ نمائی کے حصول کے لیے آپ کے سامنے بمعہ متفرق متبادل تجاویز کے جا رہے ہیں۔

(۱) کوآپریٹیو کریڈٹ سوسائٹی

یعنی مالی معاونت دینے والی امداد باہمی کی انجمن

یہ اپنے ارکان سے چندہ کے حصص کی فراہمی کرتی ہے اور ان میں کفایت شعاری اور بچت کی عادت پیدا کرتی ہے۔ یہ غیر سودی امانتی رقوم قبول کرتی ہے یہ سرمایہ بنیادی طور پر ارکان کی مالی ضروریات پر مختص مدوں مالی معاونت کے تحت صرف ہوتا ہے۔ بہت سی انجمنیں اپنے سرمایہ کے حصول کی بنیادوں کو وسیع تر کرنے کے لیے اس سے بھی اور آگے بڑھ گئی

ہیں یعنی وہ داخلی فیس، چندہ، تحفے اور فنڈ مہیا کرنے کے لیے اسی طرح کے دوسرے پروگراموں پر عمل کرتے ہیں تاکہ لوگ ان باتوں کی کشش کے باعث زیادہ سے زیادہ سرمایہ لگائیں۔ اسی اعتبار سے اس سے فائدہ حاصل کرنے والوں کا دائرہ بھی وسیع تر کیا گیا ہے۔

(۲) کمپنی

انڈین کمپنیز ایکٹ کے تحت کمپنیوں کو رجسٹرڈ کیا جاتا ہے اور یہ ممبروں سے مالی حصص حاصل کرنے اور عوام کی امانتی رقوم جمع کرنے کے علاوہ مکانات کے لیے ڈپیازٹ غیر سودی ڈپیازٹ اور غیر ممالک میں رہنے والے ہندوستانیوں کے روپیہ کے ڈپیازٹ بھی قبول کرتی ہے۔ ان کا کاروبار کافی وسیع اور مختلف النوع ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر پٹہ پر دینا (اجارہ) غیر سودی پیشگی رقوم دینا (قرض حسنہ) کسی منصوبہ کو منافع میں شرکت کی بنیاد پر مالی امداد دینا (مضاربہ) منافع میں شرکت کی بنیاد پر مشترکہ طور پر کاروبار کرنا (مشارکہ) مختلف تجارتی منصوبوں، جائداد کی خرید، مکانات کی تعمیر وغیرہ کے منصوبوں پر پیشگی رقم دینا، درآمد کے کام میں روپیہ لگانا، غیر ممالک میں ملازمت یا کاروبار کرنے والے ہندوستانیوں کے بھیجے ہوئے روپیہ کو ہندوستان میں کسی کاروبار میں لگانا۔ فیکٹریوں وغیرہ کی تعمیر یا انھیں چلانے کے لیے رقم مہیا کرنا، کمیشن پر بلوں کی رقم کی ادائیگی کرنا اور اس کے علاوہ مالی تجارتی خدمات انجام دینا جیسے تعلیم ٹیکنیکل، تربیت اور معقول ملازمت کی اطلاعات فراہم کرنا، مالی امور میں مشورہ دینا، صنعت و حرفت اور تجارت کے متعلق معلومات بہم پہونچانا، مالی اور صنعتی خدمات انجام دینا اور مسلمانوں کی معاشی بہبودی ترقی اور خوش حالی کے منصوبوں پر عمل کرنا ج وغیرہ کے لیے رقوم حاصل کرنا وغیرہ۔ اسلامی اصولوں کے مطابق ہندوستان میں کام کرنے والے مالی ادارے۔ (۱) بطور انجمن مطابق سوسائٹیز رجسٹریشن ایکٹ ۲۱ مجریہ ۱۸۶۰ء کے تحت (۲) یا متعلقہ ریاستی حکومتوں کے "اسٹیٹ گورنمنٹ کوآپریٹو سوسائٹیز ایکٹ" کے تحت (۳) یا انڈین کمپنیز ایکٹ مجریہ ۱۹۵۶ء (۱۹۵۶ء کا نمبر ۱) کے تحت رجسٹرڈ کیے جاتے ہیں اور ان کی ذمہ داریاں محدود ہوتی ہیں۔

ایک طرح سے یہ مالی ثالث کا انجام دیتے ہیں جو عوام سے مضاربہ کی بنیاد پر روپیہ فراہم کرکے اسی بنیاد پر کاروباری افراد کو پیشگی سرمایہ بہم پہونچاتے ہیں اسی طرح موجودہ سسٹم دو بنیادی مضاربہ نمونہ کا ہے۔ وہ اسی قسم کی بہت سی بینکنگ خدمات بھی انجام دیتے ہیں جس کے لیے

وہ فیس یا کمیشن وصول کرتے ہیں۔ خدمات کے اعتبار سے اسے (۱) بینکنگ سروسز اور (۲) عام افادیت کی سروسز میں بانٹا جا سکتا ہے۔ اسلامی بینک ان عام بینکنگ قواعد کو بھی جو اسلامی اصولوں کے خلاف نہیں ہوتے اختیار کر لیتے ہیں، لیکن جہاں یہ اسلامی اصولوں سے ٹکراتے ہیں وہاں اسلامی بینک اپنے خود قواعد وضوابط وضع کر لیتے ہیں۔ یہ مالی ادارے ہوتے ہیں۔ مگر ۱۹۴۹ء کے بینکنگ ریگولیشن ایکٹ کے دائرہ کار میں نہیں آتے۔ ان کے قواعد وضوابط کی تشکیل مالی نقطۂ نگاہ سے ہوتی ہے یعنی وہ سرمایہ کس طرح فراہم کرتے ہیں اور کس طرح اسے استعمال میں لاتے ہیں۔

روپیہ کی فراہمی

(۱) ذاتی سرمایہ:

ایک کمپنی یا انجمن بنانے کے لیے حصص کی رقوم ارکان سے جمع کی جاتی ہے۔ یہ سرمایہ ان کے مالی اور کاروباری امور میں استعمال ہوتا ہے۔

(۲) ڈپازٹس:

سرمایہ کا بڑا حصہ بینک میں روپیہ جمع کرانے والوں سے حاصل ہوتا ہے۔ عام بینکوں میں یہ روپیہ مختلف مدوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ مثلاً (۱) بچت کھاتا (۲) چالو کھاتا (۳) ٹائم ڈپازٹ کھاتا وغیرہ۔ اسلامی بینکوں کے لیے بنیادی طور پر دو طرح کے کھاتے ہوتے ہیں (۱) وہ رقوم جو کاروبار میں استعمال نہیں کی جاتیں جو کرنٹ یا سیونگ بینک کھاتے کے طرز کی ہوتی ہیں اور (۲) وہ رقوم جو لوگ کسی کاروبار میں استعمال کرنے کے لیے جمع کرتے ہیں یہ انویسٹمنٹ اکاؤنٹ کہی جاتی ہیں۔

بچت یا سیونگ اکاؤنٹ

اس کھاتے میں لوگ اپنی پس انداز کی ہوئی رقوم جمع کراتے ہیں۔ اور بینکوں کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ یہ رقوم استعمال میں لائیں۔ بینک سے ان کو ان کی پوری رقم کے تحفظ کی گارنٹی ملتی ہے۔ بینک کے کام کاج کے اوقات کے درمیان وہ کبھی بھی اپنی رقم واپس نکلوا سکتے ہیں۔ اگرچہ بینک ان کو

رقم کے تحفظ کی گارنٹی دیتا ہے لیکن انہیں کوئی انعام وغیرہ دینے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ بعض بینک اپنے مالی سال کے اختتام پر اپنے منافع میں سے انھیں نقد انعام یا کچھ امتیازی مراعات دیتے ہیں۔ جیسے کسی چھوٹے کاروباری منصوبہ میں مالی امداد دینا دیرپا اشیائے صرف اقساط پر دینا وغیرہ۔ یہ انعامات بینک کی مرضی پر موقوف ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وقت دیئے جاتے ہیں جب بینک کو وافر منافع حاصل ہو لیکن یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے کہ جب ان کا سرمایہ کسی طرح کے نقصان خطرہ سے دوچار نہیں ہوتا تو بینک کے منافع میں انھیں شریک کرنا کس حد تک درست ہے۔

انویسٹمنٹ اکاؤنٹ:

اس کھاتہ میں جمع کی جانے والی رقوم بینک کی طرف سے کاروبار میں لگائی جاسکتی ہیں ان کی درجہ بندی اس طرح کی جاسکتی ہے۔ (۱) خرچ کا اختیار دیئے جانے والے کھاتے (۲) بغیر اختیاری کھاتے اختیاری کھاتے میں صاحب کھاتہ بینک کو یہ اجازت دیتا ہے کہ بینک اسکی رقم کسی بھی منصوبہ میں لگا سکتا ہے۔ مقررہ وقت کے اختتام پر صاحب کھاتہ اپنا منافع حاصل کرے گا۔ غیر اختیاری کھاتہ کے سلسلے میں صاحب کھاتہ اپنی جمع شدہ رقم صرف کرنے کے لیے خود کوئی منصوبہ منتخب کرلے گا۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اپنے کھاتے کی میعاد مقرر کرے۔ بینک اس کو طے شدہ شرح کے حساب سے منافع میں سے اس کا حصہ دے دے گا۔

اگر کسی کھاتہ میں مقررہ میعاد کے لیے رقم جمع کرائی جائے تو اس مقررہ میعاد کے گذرنے سے قبل صاحب کھاتہ کو اپنی رقم واپس لینے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اگر وہ قبل از وقت مقررہ اپنی رقم واپس نکلوانا چاہے گا تو وہ منافع میں بالکل حقدار نہیں ہوگا۔ البتہ بینک میں اس کی رقم جمع رہنے کی مدت کے مطابق وہ بٹہ یا کمیشن کے طور پر منافع کا مستحق ہوگا۔ بیشتر کھاتہ دار اسی قسم کی اسکیموں کے کھاتوں میں اپنی رقم جمع کرانے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔

رقوم کا استعمال

عام بینکوں کے عمل کے برعکس اسلامی بینک سود پر قرض نہیں دیتے اس لیے انہیں منافع کے حصول کے لیے جو نہ صرف بینکوں کے لیے ضروری ہے بلکہ کھاتہ داروں کے لیے بھی ضروری ہے اس

سرمایہ کو کاروباری مقاصد میں استعمال کرنا پڑتا ہے کاروبار میں روپیہ لگانے کے جو عام طریقے اسلامی بینکوں میں مروج ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(ا) مشارکہ

اسکو کو پارٹی سیپشن کہتے ہیں، بینک اور ان کے کھاتے دار کسی بھی عارضی شرکت کے لیے رضامند ہو جاتے ہیں۔ یہ شراکت شرکت کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کے ذریعہ دونوں پارٹیاں اس کاروبار میں اس کے ذرائع، خام مال، اثاثہ، تکنیکی اور انتظامی مہارت کے لیے مختلف سطح پر سرمایہ لگاتی ہیں۔ اور پیشگی طے شدہ تناسب سے منافع حاصل کرنے پر رضامند ہو جاتی ہیں۔ اسمیں کوئی مقررہ اصول نہیں ہوتے بلکہ منافع کی شرح انصاف اور مساوات کے اسلامی اصولوں کیمطابق ہر کاروبار میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف طے کی جاتی ہے۔ کاروبار میں رقم لگانے کا تعین ہفتوں اور برسوں کے حساب سے ہوتا ہے۔ طویل مدتی اور وسط مدتی امور کے لیے ایسی شرکت پر معاہدہ کیا جاتا ہے جو اختتام مدت پر خود بخود ختم ہو جائے اس معاہدہ کے مطابق اس کے بعد پورے منصوبہ کا حق ملکیت پارٹی یا اس کے شرکار کو منتقل ہو جاتا ہے اور بینک منافع میں سے اپنا طے شدہ حصہ حاصل کر لیتا ہے۔ کسی بھی تجارتی فرم یا فیکٹری یا بلڈنگ وغیرہ میں اس کے اختتام تک بینک اس منصوبہ میں شریک رہے یا اس میں عارضی طور پر اس وعدہ کے ساتھ شرکت کرے کہ وہ اپنے حصہ کی رقم اس پارٹی کے مالک یا شرکار کو اپنا حصہ کو فروخت کر کے واپس لے لیگا، یا مالک یا شرکار اس کی ادائیگی یک مشت کریں یا قسط وار کریں اس کا باہمی معاہدہ ان کے درمیان پیشگی ہوتا ہے۔ یہی طریقہ کار دوسرے کاروباری امور میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر

(الف) لیٹر آف کریڈٹ یا ہنڈی: رقم کی ادائیگی کا یہ طریقہ بین الاقوامی تجارت میں استعمال ہوتا ہے، درآمد کنندہ فرد بینک میں برآمد کنندہ کے نام سے ایک کھاتہ کھول لیتا ہے اور برآمد کنندہ کے مقام پر واقع متعلقہ بینک کو ہدایت کر دیتا ہے کہ برآمد مال کی پوری انجام دہی پر وہ اسے اس کی قیمت کی پوری ادائیگی کر دے۔ درآمد کنندہ بسا اوقات اس مال کی پوری قیمت کی ادائے گی سے قاصر رہتا ہے اس لئے وہ اپنے بینک سے قرض کی سہولت کی درخواست کرتا ہے۔ برآمد کنندہ کے مال کی قیمت کے تحفظ کے لیے یہ لیٹر مصدقہ اور ناقابل تنسیخ ہونا ضروری ہے اگر مال کی ڈلیوری

کے وقت در آمد کنندہ پوری رقم کی ادائے گی نہیں کر پاتا ہے تو بینک اس تاخیر یا التوا پر اس سے کوئی سود اس رقم کا نہیں لیتا جو بینک نے اپنے پاس سے لگائی ہے اس کے بدلے میں بینک در آمد کنندہ کے منافع میں ایسے تناسب کا حصّہ دار بن جاتا ہے جس کا تعین پیشگی کر لیا جاتا ہے لیکن اگر در آمد کنندہ پوری رقم بینک کو ادا کر دے تو اس شکل میں اسلامی بینک اس سے کوئی مطالبہ نہیں کرتے۔

(ب) جائداد کی خریدیا منجمد اثاثہ

مضاربہ کی بنیاد پر بینک جائداد کی خریداری پر قرض دے سکتا ہے۔ اس جائداد سے حاصل ہونے والی سالانہ آمدنی یا اس کے کرایہ کا تعین بینک کرتا ہے اور اپنی لگائی ہوئی رقم کے تناسب سے پیشگی طے شدہ شرائط کے مطابق جائداد کے کرایہ یا سالانہ آمدنی میں اپنا تناسب حصّہ حاصل کر لیتا ہے جیسے جیسے مقروض رقم کی اقساط ادا کرتا جاتا ہے۔ اسی تناسب سے بینک کی شرح آمدنی میں بھی کمی ہوتی چلی جاتی ہے۔

(ج) مضاربہ یا قراض (ایجنسیاں) اس قسم کی سرمایہ کاری میں بینک تمام مالی ضروریات کی کفالت کرتا ہے اور موکل اپنی محنت یا انتظامی اہلیت فراہم کرتا ہے۔ منافع حاصل ہونے پر بینک اور موکل دونوں طے شدہ تناسب سے یہ منافع آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ مضاربہ اور مشارکہ دونوں میں بینک اور موکل منافع کی رقم کی تقسیم نوعیت کے اعتبار سے کر لیتے ہیں۔ مضاربہ میں پارٹنر یا شریک کار اپنی کوشش اور محنت لگاتا ہے اس کے علاوہ وہ اور کوئی رقم نہیں لگاتا۔ اگر عام تجارتی حالات میں بھی کاروبار میں نقصان ہوتا ہے تو بینک اس نقصان کو برداشت کرتا ہے۔ چونکہ وہ منافع میں بھی شریک ہوتا ہے اس لیے نقصان میں شریک ہونا منصفانہ بات ہے۔ اگر موکل کاروبار کی طرف سے بے پرواہ اور غافل ہو یا دانستہ ایسا کچھ کر رہا ہو جس سے کاروبار کو نقصان پہونچ رہا ہو تو اس صورت میں نقصان کا وہ خود ذمہ دار قرار دیا جائے گا لیکن یہ طے کرنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں کہ نقصان کی وجہ موکل کی واقعی غیر ذمہ داری اور لاپرواہی ہے۔ بسا اوقات بینک موکل سے ضمانت طلب کر لیتا ہے موکل پر نقصان کی ذمہ داری کا تعین اسلامی فقہ اور اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ج مرابحہ: اس کے مطابق موکل بینک سے درخواست کرتا ہے کہ بعض اشیائے تجارت بینک اس کو خرید کر دے۔ اس سامان کی وصولی کے بعد وہ بینک کو طے شدہ شرح سے منافع کا حصہ ادا کر دیتا ہے۔ ربا یا سود کے امکانات کو دور کرنے کے لیے بینک یہ شرط رکھتا ہے کہ اگر بینک اسکا مطلوبہ سامان خرید لے تب بھی موکل اس سامان کو بینک سے لینے کا قانونی طور پر پابند نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کرنا اس کی مرضی پر موقوف ہے چنانچہ اس کے پیش نظر بینک کو اپنی رقم کی طرف سے اس وقت تک خطرہ لاحق رہتا ہے جب تک موکل یہ سامان بینک سے خرید لینے کے اپنے وعدہ کو پورا نہیں کرتا۔ اس امکانی خطرہ کے پیش نظر منافع میں بینک کی شرکت جائز ہو جاتی ہے۔ موکل پر سامان کی خریداری اور قیمت کی ادائیگی کی پابندی کے اصول مروج ہیں۔ ایسا عام طور پر ہوتا ہے خصوصاً جب کسی چیز کی تیاری کے لیے خام مال کی صورت میں مختصر مدت کے لیے بینک اس میں سرمایہ لگائے۔

(د) بیع سلم: اس میں یہ ہوتا ہے کہ بینک ادھار کی ادائے گی کے وعدہ پر کوئی مال خرید لیتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائے گی بینک کو فوراً ہی کرنی پڑتی ہے یا بالفاظ دیگر خریدار کو اس کی قیمت فوراً نقد ادا کرنی پڑتی ہے جو اس کی طرف سے بینک کر دیتا ہے اس قسم کی بکری میں بینک اشیائے خرید کی قیمت پیشگی طے کر کے ادا کر دیتا ہے لیکن ان اشیاء کو خرید کر ایک خاص مدت کیلئے ان کی حوالگی خریدار کو کرنی ملتوی کر دیتا ہے یا تاخیر سے وہ مال حوالے کرتا ہے اس قسم کی بکری میں کچھ شرائط پہلے ہی طے کر لیے جاتے ہیں مثلاً وہ مال کہاں سپرد کیا جائے گا۔ اس کے اخراجات کیا ہوں گے۔ اور مال کی مقدار کیا ہوگی۔

مادی سرمایہ ٹھیکہ یا کرایہ پر دینا: اس کیس میں بینک مادی سرمایہ مثلاً آلات اور ساز و سامان وغیرہ خرید لیتا ہے اور کرایہ پر اسے موکل کے حوالے کر دیتا ہے۔ جیسے جیسے اس سامان کی قیمت کی اقساط بینک کو ادا کر دیتا ہے۔ اسی تناسب سے سامان کے کرایہ کی رقم میں بھی تخفیف ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جب پوری قیمت ادا ہو جاتی ہے تو قرض کے ساتھ کرایہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ایسی سرمایہ کاری ہر طرح کے کاروبار کے لیے خصوصیت سے وضع کی گئی ہے۔ لیکن عملی طور پر زمین جائداد کی خریداری اور تجارتی سیکٹر جس میں کرایہ پر رہائشی عمارات بھی شامل ہیں۔ انھیں پر زیادہ تر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

(ج) یہ بینک لمبی مدت اور درمیانی مدت کے منصوبوں اور خریداریوں کے لیے بھی سرمایہ فراہم کرتے ہیں لیکن عملی طور پر سرمایہ کاری کم مدتی معاملات پر ہی ہوتی ہے۔ ایسا مقامی مارکیٹ کے رخ کے باعث ہوتا ہے۔ اس لیے بینکوں کے لیے یہ ایک بہت محتاط معاملہ ہوتا ہے۔ تکنیکی اعتبار سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ بینک طویل مدتی منصوبوں پر بھی سرمایہ لگاتے ہیں۔ اس سلسلے میں راہبرانہ ہدایات کی ضرورت نہ صرف معاشی اور مالی امور میں ضروری ہے بلکہ اسلامی اصولوں کے مطابق اس سلسلے میں یہ تمام معاہدات بہت صاف اور واضح طور پر کیے جانے ضروری ہیں۔ اسلامی بینکوں میں مضاربہ بہت مقبول عام ہے۔

(ب) بونڈز / سیکیوریٹیز کے ذریعہ روپیہ کی فراہمی۔

المقارضہ بونڈز: اگر کسی بڑے منصوبہ کے لیے بہت بڑی رقم کے سرمایہ کی ضرورت ہو تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے بونڈز یا تمسکات عام طور پر رائج ہیں۔ ان تمسکات کی رو سے منصوبہ کے منافع میں حصص قائم ہو جاتے ہیں۔ مضاربہ اور مشارکہ کے اصولوں کے مطابق ان تمسکات کی قیمت میں بتدریج کمی واقع ہو جاتی ہے۔ آمدنی کے تمسکات بھی اسی قسم کے ہیں لیکن عام تمسکات سے وہ اس لیے مختلف ہوتے ہیں کہ ان کے ذریعہ سرمایہ لگانے والے کو مقررہ رقم کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں ہوتی۔ تمسک بردار اس منصوبہ سے جس کی اس تمسک کے ذریعہ سرمایہ کاری کی گئی ہے حاصل شدہ منافع کا ایک مخصوص فی صد حصہ ہی حاصل کرے گا۔ یہ تمسک شرکت کی بنیاد پر معاہدہ کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایک یا ایک سے زیادہ شرکاء جو سرمایہ لگاتے ہیں اور دوسرا جو اپنی محنت اور مہارت لگاتا ہے شرکت کا معاہدہ کرتے ہیں اور ایک مال تجارت میں متفقہ شرح کے مطابق منافع کو باہم تقسیم کر لیتے ہیں۔

اسلامی سیکوریٹیز (کفالت نامے)

المضاربہ سرٹیفکیٹ: اپنی نوعیت اور آغاز کے اعتبار سے یہ ایسے ہی ہیں جیسے اسلامی تمسکات۔ لیکن اسلامی کفالت نامے کسی خاص منصوبہ کے لیے جاری نہیں کیے جاتے۔ اس کے بجائے مضاربہ کمپنی تنظیم کی جاتی ہے جو ایک کاروباری کمپنی ہوتی ہے۔ یہ جو سرٹیفکیٹ جاری کرتی ہے وہ ایک طرح سے وصول شدہ رقم کی رسید ہوتی ہے۔ اور کمپنی یہ گارنٹی کرتی ہے کہ مقررہ پانچ

کے اختتام پر سرٹیفکٹ کی رقم کے اعتبار سے اس کے حصّہ کی رقم کی ادائے گی کر دی جائے گی۔ نقصان کی شکل میں سرٹیفکٹ کو بھی نقصان اٹھانا پڑتا ہے کمپنی اس جمع شدہ رقم کو داخلی تجارت یا بین الاقوامی منصوبوں پر اس شرط کے ساتھ لگاتی ہے کہ کسی بھی صورت میں شریعت کے اصولوں کی خلاف ورزی نہ ہو۔ بین الاقوامی تجربہ کار تاجروں اور شریعت کے ماہرین کی نگرانی میں اسلامی انویسٹ مینٹ کمپنیوں نے مختلف اقسام کے یہ سرٹیفکٹ تیار کئے ہیں۔

(قرضے) (۱) قرضوں کے سرٹیفکٹ

ان سرٹیفکٹوں کے ذریعہ مضاربہ کمپنی اسلامی قرضے حاصل کرتی ہے جو ایک خاص میعاد کے ہوتے ہیں لیکن جن پر نفع یا نقصان میں شرکت کا تذکرہ نہیں ہوتا، یہ سرٹیفکٹ ایسے افراد کے لئے ہوتے ہیں جو اپنے سرمایہ پر کوئی خطرہ مول لینا نہیں چاہتے لیکن قوم کے مفاد کے لیے اپنے روپیہ کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں تاکہ اسلامی بینکوں کو غیر سودی فروغ ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اللہ کے احکامات پھیلا کر انھیں روحانی سکون حاصل ہو۔ ان سرٹیفکٹوں کی رقم کی واپسی کو فوقیت دی جاتی ہے اور اس کی گارنٹی بھی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ کار کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنا سرمایہ اپنی خواہش کے مطابق کسی خاص کام میں لگائے اور اس پر کوئی خطرہ مول نہ لے

(۲) فیض رسانی کے قرضے:۔

یہ قرضے بینک کی طرف سے یا تو عوام کو فائدہ پہونچانے کی غرض سے دیئے جاتے ہیں یا خیرات کے طور پر دیئے جاتے ہیں۔ ان قرضوں کی واپسی نہیں ہوتی۔ البتہ قرض فراہمی کی قیمت نکالنے کے لیے سروس چارج لیا جاتا ہے لیکن اسلامی ممالک کے علاوہ (اور وہ بھی چند ہی ممالک میں) اور کسی بھی ملک میں اس قرض پر سروس چارج نہیں لیا جاتا۔ تمام کمرشیل بینک (اگر ان کے یہاں یہ قرض دینے کی مد ہوتی ہے) یہ قرض بغیر کسی چارج سود سے متفرق ہوتا ہے کیونکہ یہ سود کی طرح قرض کی رقم کا فی صد حصّہ نہیں ہوتا بلکہ ایک مقررہ رقم ہوتی ہے جو قرض کی اصل قیمت پر حساب لگا کر یک مشت کاٹی جاتی ہے۔ ایسے قرضے مقبول نہیں۔ کمرشیل بینک اس قسم کے ذاتی غیر منافع بخش قرضے اپنی بنیادیں پوری طرح استوار کرنے کے بعد اور قرض کی رقم کے مساوی اپنے کھاتہ میں رقم کی موجودگی کے بعد ہی دیتے ہیں۔ اس قسم کے قرضوں کے لیے مندرجہ ذیل اصول پر راہنمائی مقرر

کیے گئے ہیں۔
(۱) قرض لینے کی ضرورت کا مقصد کیا ہے؟ (۲) موکل کے ساتھ بینک کا تعلق کیسا ہے؟ مثلاً ایک نئے موکل کو ایر کنڈیشن خریدنے کے لیے قرض درکار ہے جب کہ ایک پرانے موکل کو اپنے لڑکے کی تعلیم کے لیے روپیہ درکار ہے تو ترجیح پرانے موکل کو دی جائے گی۔

کم مدتی میعادی قرضے

بینکوں کے پاس مختصر میعاد کے لیے قرض بغیر کسی سود یا چارج کے دینے کی مد ہوتی ہے لیکن اس میں محدود عملی پابندیاں ہیں جن کے باعث یہ زیادہ مقبول نہیں ہیں اور کم ہی دیئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے قرضے دینے کے لیے جو اصول وضوابط وضع کیے گئے ہیں ان کے مطابق یہ جانچ کی جاتی ہے کہ (۱) فرم کو قرض کی ضرورت کسی خاص مقصد کے لیے ہے۔ (۲) فرم کی سماجی اہمیت کیا ہے؟ (۳) قرض کے تحفظ کے لیے کس قسم کی ضمانت دی جا رہی ہے (۴) آیا مجوزہ موکل نے اسی فرم کے لیے اس سے پہلے کوئی میعادی قرض لیا ہے یا نہیں (۵) اس بینک میں اس فرم کے کرنٹ اکاونٹ کا سالانہ ماہانہ یا ہفتہ وار گوشوارہ کیا ہے۔ اوور ڈرائنگ یا بینک میں لی حساب سے زیادہ رقم نکالنے کی ہمت افزائی نہیں کی جاتی لیکن بصورت ضرورت اس زائد رقم کی واپسی کے لیے ایک تاریخ مقرر کر دی جاتی ہے۔ ان عارضی نقصانات کا کوئی منافع یا سروس چارج نہیں لیا جاتا بلکہ یہ قرض حسنہ تصور کیا جاتا ہے۔

(۶) بل آف ایکس چینج: روز مرہ کے بڑے پیمانہ کی تجارت میں خریدار مال کی قیمت فوری ادا نہیں کرتا، مطلوبہ رقم کی ادائے گی کے لیے کچھ وقت دیا جاتا ہے۔ مال کی وصولی کے وقت وہ فروخت کے کاغذات یعنی بل وغیرہ پر اپنے تصدیقی دستخط کر کے فروخت کنندہ کو واپس کر دیتا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ مال اسکو وصول ہو گیا ہے اور اس کی قیمت وہ بعد میں ادا کر دے گا۔ اس کاغذ کو بل آف ایکس چینج کہا جاتا ہے یہ اندرونی تجارت کا بھی ہوتا اور غیر ملکی تجارت کا بھی، یہ بل اب مضاربہ اصولوں پر بھی ہوتے ہیں۔ بل کی ادائے گی کے لیے بینک اس شرط پر رقم مہیا کرتا ہے کہ ان اشیاء تجارت کی فروخت سے حاصل شدہ منافع کا ایک حصہ خریدار یعنی بینک کو ادا کیا جائے کیونکہ بینک ہی فروخت کنندہ کے مال کی نقد قیمت ادا کر کے

اس کا حساب صاف کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں کوئی تحریری دستاویز نہیں ہوتی۔

انشورنس اور انڈر رائٹنگ

کچھ بینک ضمنی بزنس کے طور پر بیمہ کا کاروبار بھی کرتے ہیں یہ امداد باہمی بیمہ ہوتا ہے اس کا اصول یہ ہے کہ جو بھی نقصان ہوتا ہے اسے فریقین باہمی طور پر برداشت کرتے ہیں۔ بیمہ کی قسط کو کسی کاروبار میں لگانے سے جو منافع ہوتا ہے اس میں فریقین شریک ہوتے ہیں۔ بیمہ پالیسی کی مدت اور رقم پوری ہونے کے بعد موکل کو اس کی جمع شدہ کل رقم مع منافع ادا کر دی جاتی ہے اسی ضابطے کے تحت زندگی کی بیمہ پالیسی پر بھی عمل ہوتا ہے۔ پالیسی کی رقم پوری ہونے سے پہلے ہی اگر پالیسی ہولڈر مر جائے تو بیمہ کی رقم مع منافع کے جو اس کی اس وقت تک جمع شدہ رقم سے حاصل ہو وارثین کو ادا کر دی جاتی ہے۔ ایسی تمام پالیسیوں کی بقایا رقم دوسرے تمام ممبران کے چندہ سے پوری کر کے ادا کی جاتی ہے ایسا اس لیے کیا جاتا ہے کہ ممبران اول تو اپنی سماجی ذمہ داریوں کا احساس کریں دوسرے یہ کہ اگر ایسا ہی واقعہ ان کے ساتھ بھی پیش آ جائے تو یہی طریقہ اور سلوک ان کے سلسلے میں بھی کیا جائے۔

لیزنگ یا پٹہ پر دینا

یہ طویل مدتی سرمایہ کاری کی نئی قسم ہے جو تمام ممالک میں بہت مقبول ہو رہی ہے یہ دو طرح کی ہوتی ہے۔ (۱) مالی لیز یا پوری قیمت کی ادائے گی کا پٹہ اور (۲) آپریٹنگ لیز یا زیر عمل ہے۔ مالی لیز دینے والے اور پٹہ دار کے درمیان کسی ایسے مال کے لیے جو کسی صنعت کار نے منتخب کر کے خریدی جانے طے ہوتی ہے۔ پٹہ پر دینے والا چیز کی ملکیت کے حقوق اپنے ساتھ میں رکھتا ہے، اور پٹہ دار اس چیز کا قبضہ اور استعمال کا حق اپنے پاس رکھتا ہے۔ اس کے لیے ایک طے شدہ مدت تک ایک طے شدہ رقم قسط وار ادا کرتا رہتا ہے۔ اگرچہ پٹہ دہندہ قانونی طور پر اس چیز کا مالک ہوتا ہے لیکن پٹہ دار کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ وہ پٹہ کی مدت کے دوران اسے اپنے استعمال میں لائے۔ لیز کرنے والی کمپنی اپنی لگائی ہوئی رقم پر منافع کے لیے مقررہ میعاد کے دوران اس کا جو کرایہ طے کرتی ہے وہ منافع کی رو سے مناسب اور درست ہوتا ہے۔ اقساط کی ادائے گی کی جو مدت مقرر

کی جاتی ہے وہ یہ بات مد نظر رکھ کر کی جاتی ہے کہ اس چیز کی افادیت امکانی طور پر اس معیاد کے ختم ہونے تک قائم رہے جبکہ اس چیز کا بیمہ اور اس کو ٹھیک حالت میں رکھنے کے اخراجات اور مرمت وغیرہ کا ذمہ پٹہ دار کا ہوتا ہے۔ پہلے پٹہ کی معیاد ختم ہونے کے بعد پٹہ دہندہ کو دوبارہ پٹہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اس صورت میں اس کے کرایہ میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ ایسے پٹہ کی مدت عموماً پانچ تا پندرہ سال ہوتی ہے۔ اور اس چیز کی افادیت قائم رہنے کی متوقع مدت پر منحصر ہوتی ہے۔

آپریٹنگ لیز بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسے کم مدتی بار بار چیز کرایہ پر سامان لینا کا معاہدہ اس کو بینکنگ اصطلاح میں "نان فل پے آوٹ لیز" بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کا جو کرایہ مقرر ہوتا ہے۔ وہ اتنا کافی نہیں ہوتا کہ پٹہ دہندہ کو اپنی اصل لاگت وصول ہو جائے اس لیے بقایا قیمت یا تو اس مال کو فروخت کر کے حاصل کی جاتی ہے یا پھر اسے دوبارہ کسی دوسرے استعمال کنندہ کو کرایہ پر دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح کا پٹہ عموماً ایسی اشیاء کے لیے مختص ہے جیسے کمپیوٹر، موٹر کار، فوٹو کاپی کی مشین یا ایسی ہی اور دوسری اشیاء۔

پاکستانی بینک پٹہ پر دینے والی اپنی ذیلی شاخوں کے ذریعہ وسط مدتی یا طویل مدتی سرمایہ کاری ان فرموں کے ساتھ انجام دیتے ہیں جن سے ان کے پٹہ کے معاہدات طے ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کم اندیشے کا ہے اور اس کے ذریعہ فرم کے حسابات کی پڑتال کے بغیر ہی اپنے منافع کی مناسب رقم حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لیکن موجودہ مروجہ دستور کے برخلاف اس مال کی انشورنس کی ادائے گی پٹہ دہندہ کو ہی کرنی پڑتی ہے تاکہ اس طریقہ کار کو شریعت کے اصولوں کے مطابق بنایا جاسکے۔

ادھار لینے والے کی ضروریات کے مطابق اسلامی بینک مندرجہ ذیل دو میں سے کسی ایک طریقہ سے پیشگی رقم کی ادائے گی کرتے ہیں۔ (۱) لیز ہولڈر پر چیز (۲) ایکوئٹی بار پر چیز۔ لیز ہولڈر پر چیز میں قرض دینے والا اسلامی بینک سے کسی تجارتی یا قیمتی چیز کو جس کی قیمت وقت کے ساتھ بتدریج کم ہوتی جاتی ہے خریدنے کے لیے قرض حاصل کرتا ہے جیسے کار، ٹرک اور دیگر سامان وغیرہ خریدا ہوا یہ سامان اسلامی بینک کی ملکیت ہوتا ہے اور پٹہ دار کے قبضہ میں رہتا ہے جس کے ساتھ بینک اس چیز کا ماہانہ کرایہ یا پٹہ کی رقم طے کرتا ہے۔ کرایہ کی شرح مارکٹ کی مالیہ شرح کے مطابق ہوتی

ہے اور ہر مہینہ بینک کو ادائگی جاتی ہے، کرایہ یا پٹہ کی رقم کے ذریعہ اس چیز کی پوری رقم بینک کو وصول ہو جانے کے بعد پٹہ دار وہ چیز بینک سے تخفیف شدہ قیمت پر خرید لیتا ہے۔ اور یہی بینک کا اس پر منافع تصور ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس چیز کا مالک پٹہ دار بن جاتا ہے۔

لیز ہولڈر پر چیز کی افادیت اور چیز کے تحفظ کے پیش نظر پٹہ دار کو دو ضامن یا کوئی چیز، املاک وغیرہ پیش کرنی ہوتی ہے۔ پٹہ کی مدت کے دوران اگر اس چیز کو کوئی نقصان پہونچتا ہے تو پٹہ دار اسے پورا کرتا ہے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اسلامی بینک ضامنوں سے وصول کرکے نقصان پورا کرتا ہے۔

مثال: الف نے بیس ہزار روپئے کی کار خریدنے کے لیے اسلامی بینک سے روپیہ لیا۔ اسلامی بینک اس کار کا مالک اور الف اس کا پٹہ دار ہوگا بازار کے بھاؤ کے مطابق اسلامی بینک اس کا ماہوار کرایہ یا زر پٹہ ۵۰۰.۵۵ روپیہ مقرر کرتا ہے جو ۳۶ ماہ تک پٹہ دار بینک کو ادا کرتا رہے گا۔ اس رقم کے وصول ہو جانے کے بعد کار کی قیمت ۳۶ ماہ میں کم ہو کر ۶ ہزار روپیہ رہ جاتی ہے اس لیے اب پٹہ دار کو اختیار ہوگا کہ وہ ۶ ہزار روپیہ بینک کو ادا کر کے کار کا مالک بن جائے۔ یہی چھ ہزار روپیہ بینک کا اس کار میں سرمایہ کاری کا منافع ہوگا۔

ایکویٹی ہائر پرچیز کے تحت بینک کوئی جائداد خریدنے کے لیے جس کا نرخ یا قیمت بازار میں مختلف ہے سرمایہ فراہم کرتا ہے جیسے زمین مکان دوکان پلاٹ فیکٹری یا اشیائے ضرورت وغیرہ اس طریقہ کے تحت روپیہ لینے والے کو وہی تمام سہولیات دی جائیں گی جن کا اوپر لیز ہولڈر پرچیز کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے لیکن چونکہ ان اشیا کی قیمت میں تخفیف کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اس لیے پٹہ دار اس کا قبضہ رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنی مرضی کے مطابق جب چاہے اور جتنی چاہے رقم بینک کو ادا کرتا رہے گا۔ اس سلسلہ میں نہ کوئی کرایہ مقرر ہوگا نہ میعاد مقرر ہوگی۔ کرایہ دار اور بینک کے درمیان مساوی حصص ہوں گے جب پوری قیمت کی آخری قسط ادا ہو جائے گی تو اس جائداد کی موجودہ بازاری قیمت طے کی جائے گی یا اسے بازاری قیمت کے مطابق فروخت کر دیا جائے گا۔ جو بھی قیمت وصول ہوگی وہ بینک یا پٹہ دار کے درمیان نصف نصف یعنی پچاس فی صدی کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گی اور یہی بینک کا منافع ہوگا۔

مثال: مسٹر الف کو زمین خرید کر اس پر مکان بنانے کے لیے دو لاکھ روپیہ کی ضرورت ہے۔

ان کے پاس صرف پچاس ہزار روپیہ ہیں، دو لاکھ روپیہ وہ اسلامی بینک سے قرض لیتے ہیں۔ اس طرح زمین کی قیمت اور مکان کی لاگت ڈھائی لاکھ روپیہ کی ہوئی۔ علاقہ کے اعتبار سے رقبہ کا کرایہ ہے ۲۰۸۹ روپیہ۔

قیمت خرید یعنی ڈھائی لاکھ روپیہ کو دس ہزار سے تقسیم کرنے پر اکائی کی قیمت آجائے گی۔ یعنی ۲۵/۰ روپیہ کرایہ ۲۰۸۹/۰۰ کو دس ہزار سے تقسیم کرنے پر قیمت اکائی یعنی ۲۰۸۹ روپیہ جائداد اسلامی بینک اور مسٹر الف کی مشترکہ ہوگی کیونکہ دونوں نے اس پر روپیہ لگایا ہے۔

سال کے اختتام پر واجب رقوم کی فیس ادا کرنے کے بعد یہ پوزیشن ہوگی۔

میعاد اختتام .... جنوری ۱۹۸۷ء

خرید شدہ جائداد کی موجودہ قیمت ——————— ....

وقت خرید کی قیمت ——————

اصل منافع ——————

منافع کی اکائی ——————— تقسیم کیا گیا .... سے ———

کل کرایہ جواب تک وصول کیا گیا ———————————

کرایہ کی محنت اکائی .... تقسیم کی گئی .... سے ———

اسلامی بینک کا حصہ

جملہ اکائیاں .... تقسیم کیا گیا .... سے ———

اس لیے منافع ——————————————

مسٹر الف کا حصہ

جملہ اکائیاں .... تقسیم کیا گیا .... سے ———

اس لیے منافع۔ ———

اگر مسٹر الف وہ مکان بینک سے ایک سال کے اندر اندر خرید لیں تو انہیں مندرجہ قیمت ادا کرنی ہوگی۔

جائداد کی موجودہ بازاری قیمت ــــــــــــ بصورت کرایہ بینک کو ادا کیا گیا۔
جائداد کی کل قیمت ــــــــــــ منافع میں بینک کا حصہ ــــــــــــ
ان کا لگایا ہوا سرمایہ ــــــــــــ میزان ــــــــــــ

دوسری طرف اسلامی بینک نے مسٹر الف کو جو سرمایہ مہیا کیا ہے اس پر منافع ہوگا۔
بذریعہ کرایہ آمدنی ــــــــــــ منافع میں حصہ ــــــــــــ اصل بعد منہائی
مجموعی سرمایہ میں بینک کا حصہ ــــــــــــ میزان

اسی طرح کوئی بھی قرض لینے والا جو پیشہ دار یا کرایہ دار بن جاتا ہے وہ بالآخر اس جائداد کا مالک بن سکتا ہے اور اس سہولت کے استعمال سے اپنے مجموعی سرمایہ میں اضافہ کر سکتا ہے۔

سرمایہ کاری کے دو راستے

۱۔ استعدادی سرمایہ کاری: اسلامی بینک چھوٹی رقوم قرض لینے والے کچھ ایسے افراد کو سرمایہ بہم پہونچا سکتا ہے جن کے اپنا کوئی ذاتی سرمایہ نہیں ہے لیکن ان میں ہمت اور ایمانداری اور اس مخصوص منصوبہ کو چلانے کی تکنیکل جانکاری ہے۔ اگر اسلامی بینک کو یہ تسلی ہے کہ یہ لوگ پیسہ کا صحیح ڈھنگ سے ایماندارانہ اور کامیاب استعمال کریں گے تو ایسے جائز معاملات میں وہ مقروض سے کوئی ضمانت طلب کرنے پر اصرار نہیں کرتا۔ وہ ایک طے شدہ مدت کے لیے ان کا مالی شریک بن جائے گا۔ یہ شرکت سالوں کی بنیاد پر کم مدت کی بھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ اسلامی بینک کو مقروض اپنے پرزہ جات کے اثاثہ اور املاک کی بازاری نرخ پر قیمت کے مطابق اسلامی بینک کو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ کا کچھ حصہ قسط وار ادا کرتا رہے۔ متوقع منافع مقروض اور اسلامی بینک کے درمیان شرکت کی بنیاد پر کئے گئے معاہدہ کے مطابق تقسیم ہو جائے گا اور نقصان کی صورت میں نقصان کی رقم بھی دونوں کے درمیان اسی حساب سے تقسیم کر دی جائے گی۔ سرمایہ کاری کی اس پالیسی کے تحت قرض لینے والے کو اس کی محنت اور وقت کے صرف کے مطابق ہفتہ وار یا ماہانہ گذارہ رقم بھی دی جائے گی۔ اس کی ذاتی مہارت یا اہلیت کے علاوہ اس کا اپنے کام میں زیادہ سے زیادہ وقت دینا نیز اس کی استعداد ایسے غیر محسوس سرمایہ ہوں گے جن کی وجہ سے قرض لینے اور دینے والے کے درمیان سرمایہ کے خطرہ کا تناسب متعین ہوگا۔ اس قسم کی شرکت نصف نصف

یعنی ۵۰/۵۰ کے تناسب کی بنیاد پر گی۔

اگر قرض لینے والا ان شرائط کے تحت قرض قبول کرتا ہے جو ۲ میں بتائی گئی ہیں تو مالی مدت کے اختتام پر اس کے حصہ کے منافع اور نقصان کی شرح کم کر دی جائے گی یہ شرکت ۴۹/۵۱ کے تناسب کے مطابق ہوگی۔

(۲) منجمد اثاثے: (الف) پراپرٹی جائداد۔ اسلامی بینک ایسے تجارتی مرکز میں واقع ہونا چاہئے جہاں ہر آدمی شہر کے مختلف گوشوں سے آسانی سے اس کے دفتر پہونچ سکے۔

ب) فرنیچر اور سامان:۔ اسلامی بینک کو چاہئے کہ اپنے گاہکوں کو جلد اور اچھی خدمات پیش کرنے کے لیے اچھا فرنیچر اور دیگر سامان خریدے۔

(۳) کرایہ کی جائداد۔ اسلامی بینکوں کی محفوظ سرمایہ کاری کا ایک اور راستہ جائداد کی ملکیت ہے جس میں آراستہ کرے فلیٹ اور مکانات اور دوکانیں وغیرہ کرایہ پر دیئے جا سکتے ہیں اس ذریعہ سے اسلامی بینک اپنی آمدنی میں دوسری مدات سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہے۔

(۴) املاک:۔ منافع میں اضافہ کے لیے اسلامی بینک انتظامیہ کی مرضی سے اپنی خود کی بزنس قائم کرے جس کا کنٹرول پوری طرح اسلامی بینک کے ہاتھوں میں ہو۔

قسم اکاؤنٹ	شرح منافع	کل رقم	اوسط آمدنی بحصہ	اسلامی بینک کا حصہ	اکاؤنٹ ہولڈر کا حصہ
کرنٹ اکاؤنٹ					
محفوظ سرمایہ کاری کا سرمایہ					
مشترکہ ملکیتی سرمایہ					
بچت اکاؤنٹ کی جمع جات					
سرمایہ کی قیمت					
اضافہ					
تخفیف					

اسلامی بینک کی آمدنی اور خرچ کا میزانیہ

اسلامی بینک کی مالی پوزیشن		صارفین کے حصص
آمدنی	خرچ	
مجموعی منافع	دفتری اخراجات ------	سرمایہ ------
------	منیجر ----------	مجموعی منافع ----------
-- -- --	نائب منیجر ----------	تخفیف ----------
------	خزانچی/کلرک ----------	فیس جو اسلامی بینک کو ادا کی گئی ...
------	کلرک/ٹائپسٹ ----------	زر اصل ----------
------	کرایہ بلڈنگ ----------	اصل منافع ----------
------	اسٹیشنری ----------	اوسط شرح فیصد ----------
------	متفرق ----------	
------	ذیلی میزان ----------	
------	نئے منافع جات ----------	

منافع بخشی کے تعین کا طریقہ

تمام سرمایہ کاروں اسلامی بینک کے شرکائے حصص، انفرادی طور پر سرمایہ لگانے والوں وغیرہ کے سرمایہ سے منافع بخشی کے تعین کے لیے مندرجہ ذیل طریقہ اختیار کیا جائے گا فرض کیجئے کہ اسلامی بینک کو مختلف صارفین کی طرف سے مختلف تاریخوں کی مدت کے لیے ایک خاص مدتی سرمایہ میں ایک کروڑ روپیہ حاصل ہوتا ہے۔ پورا سرمایہ پہلے تو اکائیوں میں تبدیل کیا جانے لگا تاکہ ہر اکائی کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔

یعنی سرمایہ کو جو یونٹوں میں تبدیل کرنا = اکائی کی قیمت اس لیے ایک کروڑ روپیہ اگر دس لاکھ سے تقسیم کیا جائے تو جواب آئے گا دس جو اکائی کی قیمت ہوگی۔

جب اکائی کی قیمت دس ہے تو مذکورہ بالا سرمایہ کی کل اکائیاں دس لاکھ ہونگی ان اکائیوں کے ذریعہ کل سرمایہ مزید منافع کے لیے لگایا جائے گا، اسلامی بینک کے عملی نتائج پر انحصار کرتے ہوئے یہ اکائیاں قیمت میں بڑھ بھی سکتی ہیں اور گھٹ بھی سکتی ہیں۔

اگر مذکورہ بالا سرمایہ پر ایک ماہ میں ۱۲ فی صد منافع ہوا تو اصل سرمایہ اور منافع کو جمع کر کے اس کو موجودہ اکائیاں یعنی دس لاکھ سے تقسیم کرنے پر جواب آئے گا، ۱۰،۱۰ جو مہینہ کے اختتام پر ہر اکائی کی قیمت ہوگی۔

اگر مسٹر ج نے پچاس ہزار روپیہ کا سرمایہ اسلامی بینک کے ساتھ ۱۵ فیصدی کے خطرہ سے لگایا ہے تو ان کی کل اکائیوں کی تعداد پانچ ہزار ہوگی۔ ان کی ایک مہینہ کی آمدنی کا تخمینہ مندرجہ ذیل طریقہ سے لگایا جا سکے گا۔

مسٹر ج کی کل اکائیاں ——————

قیمت فی اکائی ——————

میزان (یعنی زر اصل اور منافع) ——————

زر اصل ——————

کل منافع ——————

پندرہ فی صد خطرہ کے ساتھ اسلامی بینک کا اس منافع میں حصہ ——————

مسٹر ج کا اصل منافع ——————

اگر قیمت کا اندازہ کرنے کے بعد کچھ رقم نکالی گئی ہے تو لگائی جانے والی رقم کے نئے سرے سے اکائیاں بنا کر ان کی موجودہ قیمت جانچی جائے گی۔

مثال کے طور پر، کل رقم کے منافع جات ——————

چار لاکھ اکائیوں کے واپس لیے جانے کے بعد جن کی قیمت فی اکائی ۱۰،۱۰ ہے۔

باقی —————— قیمت ——————

اب باقی بچی ہوئی ساٹھ لاکھ ساٹھ ہزار کی رقم ۱۰،۶ فی اکائی قیمت کے حساب سے لگے گی۔ اور اس کا جو بھی نتیجہ حاصل ہوگا اس کے مطابق فی اکائی قیمت جانچی جائے گی یعنی یا تو یہ قیمت منافع کی صورت میں ۱۰،۶ سے بڑھے گی یا نقصان کی صورت میں کم ہوگی۔

اس طرح روپیہ لگانے کا سلسلہ چلتا رہتا ہے خواہ اس میں سے رقم لگائی جائے یا اسلامی بنک کی اس رقم میں اور اضافہ وقتاً فوقتاً ہو نفع نقصان سے قطع نظر یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

ناقابل واپسی قرضے

دورِ حاضر میں روزمرہ کی زندگی کی ضروریات پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی جا رہی ہیں۔ انسان کو اپنی آمدنی میں خرچ پورے کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ اس لیے لوگوں کی جائز ضروریات کے لیے ناقابل واپسی قرضوں کی ضرورت شک وشبہ سے بالاتر ہے یہ قرضے براہ راست پیداواری نہیں ہوتے بلکہ غیر متعلق طور پر قوم کے مفاد کے لیے پیداواری ہوتے ہیں۔ اس لیے براہ راست شرکت کی بنیاد پر یہ قرضے دینا اسلامی بینک کے لیے ممکن نہیں۔ تجویز کیا گیا ہے کہ چونکہ امداد باہمی کی انجمنیں بھی ایسے قرضے دیتی ہیں اس لئے اسلامی بینک بھی قرض لینے والوں کے جمع شدہ سرمایہ یا ان کے منجمد سرمایہ یا اثاثہ کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ قرضے دیا کریں اور جس طرح حکومت یتیم خانوں خیراتی اور مفاد عامہ کے اداروں کے اخراجات ادا کرتی ہے۔ اسی طرح ان بینکوں کے عملہ کے اخراجات برداشت کیا کرے۔ ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے حکومت جمع شدہ رقوم اور تجارتی گوشواروں پر ٹیکس عائد کرتی ہے۔ مفت سروس کی وجہ سے صنعت وحرفت اور تجارت کو ترقی ہوتی ہے اور ان کے لیے یہ ٹیکس برداشت کرنا مشکل نہیں ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر معاشی ذرائع پوری طرح استعمال میں آئیں گے اور بیروزگاری ختم ہوگی لیکن اس قسم کے کام کے لیے حکومت کو آمادہ کرنے میں طویل مدت درکار ہوگی۔ اور ہندوستان جیسے ملک میں دورِ حاضر میں اس کا ہونا مشکل ہے۔ اس مقصد کے لیے اسلام میں قرض حسنہ جو غیر منافع بخش قرض ہوتا ہے ایک عمل متبادل ہے مقروض کو اپنا پورا قرضہ اپنے مرنے سے پہلے ادا کر دینا ہوتا ہے ورنہ گنہگار سمجھا جاتا ہے بعض حالات میں قرض کے بوجھ کے اندر مرنے والوں کو گناہ سے محفوظ رکھنے کے لیے اس قرض کی واپسی ضروری نہیں ہے۔

غیر سودی کاروبار کرنے والے بینک اس قسم کے قرضے ضرورت مند گاہکوں کو دینے میں محض ایک علامتی کردار ادا کر سکتے ہیں دراصل یہ ایک مجموعی سماجی تحفظ کے پروگرام کے تحت ہونا چاہئے۔ بینکوں کو غیر منافع بخش قرض اپنے گاہکوں کو بہت مختصر مدت کیلئے بطور اوور ڈرافٹ

دینا مناسب ہوگا، یہ تجویز کہ بینک زکاۃ حاصل کرکے اسے امداد یا غیر منافع بخش قرضوں کے طور پر تقسیم کردیں مناسب نہیں ہے۔

پائیدار یا دیر تک رہنے والی اشیاء ضرورت کی خریداری کی سہولت میں غیر سودی بینک نمایاں کردار ادا کرسکتے ہیں۔ خریدار ان کی قیمت آسان قسطوں میں ادا کرسکتے ہیں۔ اس سلسلے میں دو طریق کار ہیں۔

۱۔ سپلائی کرنے والے کی امداد: تجارتی بینک مال سپلائی کرنے والے کی مالی امداد کرکے اس کے منافع میں شریک ہو۔

۲۔ خریدار کی امداد: بینک خریدار کو مالی امداد دے۔ اس سے بھی بینک کو فائدہ حاصل ہوگا۔ فرض کیجئے کہ ایک خریدار مسٹر الف بینک سے درخواست کرتا ہے کہ وہ ایک چیز خریدنے میں مالی امداد دے۔ جس کی قیمت وہ تاخیر سے ادا کرے گا۔ بینک اس کو سپلائر سے خرید کر اپنی قیمت خرید پر دو یا تین فی صد شرح کے منافع سے مسٹر الف کو فروخت کردیتا ہے۔ سپلائر کو اس کے مال کی پوری قیمت وصول ہوجاتی ہے اور خریدار بینک کو قسط وار قیمت کی ادائیگی میں اس کا ممنون ہوجاتا ہے۔ بینکوں کو اپنے حسابات سیال رکھنے پڑتے ہیں تاکہ کرنٹ اکاؤنٹ ہولڈر اگر اپنا روپیہ واپس نکلوانا چاہیں تو بینک ان کو ادائیگی کرے اس لیے اس قسم کے قرضے دینے میں وہ مجبوری محسوس کرتے ہیں۔

تجارتی قرضے

تجارتی طبقہ کو مختصر مدتی قرضوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ عموماً یہ قرضے منافع میں شرکت کی بنیاد پر دیئے جاتے ہیں۔ چند ہفتوں یا اس سے کم مدت کے لیے اچانک ضرورت کے تجارتی قرضوں کو "شارٹ نوٹس لونز" کہا جاتا ہے اور ان میں بینک کی شرکت ممکن نہیں ہوتی۔ تجارت میں تاجروں کے لیے غیر سودی قرضے ناگزیر بن گئے ہیں۔ تجویز یہ ہے کہ بینک اپنے کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع شدہ حسابات کی کل رقم میں سے ایک حصہ غیر منافع بخش قرضوں کے لیے مختص کردیں، یہ قرضے محدود طور پر دیئے جائیں گے۔ اہم مسئلہ یہ ہے کہ مطالبہ اور اس کی تکمیل کے درمیان توازن کیسے قائم رکھا جائے۔ ان قرضوں کا بیشتر مطالبہ خود مالی

سیکٹر کی طرف سے ہوتا ہے جب مالی سیکٹر سود کی تنسیخ سے سکڑتا ہے تو کچھ طور پر اس کا گھٹنا بھی تعلق ممکن ہے۔ پیداواری سیکٹر میں طویل میعادی سرمایہ کاری کے کل مطالبہ کا انحصار عملاً تجارتی قرضوں کے تجربہ ہوتا ہے جب یہاں ایک تجارتی فرم دوسری فرم کو قرض کی سہولیات دیتی ہے۔ ہفتوں یا مہینوں کے لیے قرض کی سہولت کا اندازہ عظیم تر سطح پر اور مطالبہ کے ہم مقدار ہونے پر پہنچایا جاسکتا ہے اور جو اس قسم کے اداروں کی انجمن سازی کے ذریعہ ہوسکتا ہے اس کو طریقہ کار یہ ہوگا کہ اثاثہ کو دوبارہ کارآمد بنانے کی شرح کے مطابق خوش اسلوبی سے اسے مالی مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ انفرادی بینک اپنے قابل قرض اثاثہ کو اپنی سطح پر ذیل کے اصولوں کے مطابق مختص کرسکتے ہیں۔

۱۔۔۔ قرض کے لیے فرم کے مطالبات زرکی مقدار۔

۲۔۔۔ ان کاموں کے ساتھ سماجی اولیت کی اہمیت۔

۳۔۔۔ قرض کے تحفظ کے لیے پیش کردہ ضمانت کی نوعیت۔

۴۔۔۔ کیا درخواست دہندہ نے اس کام کے لیے اس سے پہلے بھی بینک کوئی مدتی قرض لیا تھا یا نہیں؟

۵۔۔۔ اسی بینک میں درخواست دہندہ کے کرنٹ اکاؤنٹ میں سالانہ ماہانہ یا ہفتہ وار اثاثہ کا گوشوارہ۔

اسلامی بینکنگ کے تحت تعلقات کے محرکات

غیر سودی بینکنگ میں بینکر اور ڈپازیٹر نیز بینکر اور صنعت کار کے درمیان تعلقات قابل توجہ ہیں۔

۱۔۔۔ روپیہ جمع کرانے والوں کے ساتھ تعلق: روپیہ جمع کرانے والے مجموعی طور پر (انفرادی طور پر نہیں) سرمایہ کار کا درجہ رکھتے ہیں اور بینک ان کے اثاثہ کے استعمال کا متوکل ہے کیونکہ اس سرمایہ کو کاروبار میں لگانے کے لیے بینک اپنے کارندے مقرر کرنے کا حقدار ہوتا ہے۔ بعض معاملات میں بینکوں کو نمایاں کامیابی حاصل ہوتی ہے بعض اوقات اور کچھ میں نقصان بھی ہوسکتا ہے۔ روپیہ لگاتے وقت بینک کو یہ جانچنا پڑتا ہے

کہ جس مخصوص تجارت میں وہ روپیہ لگا رہا ہے وہ اس قابل ہے بھی یا نہیں وہ امیدوار کو بھی پرکھتا ہے اور اس کے کام کی وسعت کی پڑتال بھی کرسکتا ہے۔ لیکن یہ سب جانچ لینا کہ طویل مدت کے بعد یہ کام مالی طور پر مفید نہ ہو یا سماجی نقطۂ نظر سے نامناسب ہوگا یا اس میں مالی خطرہ زیادہ مول لینا پڑے گا قبل از وقت مشکل ہوتا ہے۔

صنعت کاروں سے تعلقات

بینک تمام منافع اور نقصانات کا گوشوارہ مالی سال کے اختتام پر تیار کرتا ہے اس میں بینک کے عام اخراجات مع ملازمین کی تنخواہوں، اجرتوں، محفوظ سرمایہ وغیرہ کی تفصیل شامل ہوتی ہے۔ اس گوشوارہ کے مطابق جو بچت ہوتی ہے وہ بینک اور اسکے ڈیپازیٹروں کے درمیان پیشگی معاہدات کے مطابق تقسیم ہوجاتی ہے۔ اس کے بعد بینک کا جو حصّہ ہوگا وہ بینک اور اس کے حصّہ برداروں کے درمیان ان کے حصص کے تناسب سے بانٹ دیا جائے گا، مصر کے ماہر معاشیات ڈاکٹر ایم۔ اے العربی نے اپنے ایک حالیہ مضمون میں اس پر بڑی خوبی سے روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں:

ڈیپازیٹروں کے تعلق میں بینک ان کے روپیہ کا استعمال کنندہ یا انکی تجارت کا منتظم ہوتا ہے اور ڈیپازیٹر سرمایہ دار کا درجہ رکھتے ہیں، البتہ صنعت کاروں کے سلسلے میں بینک سرمایہ دار اور صنعت کار اس کے روپیہ کے استعمال کرنے والے بن جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں سرمایہ داروں اور آپریٹروں کے حقوق اور ذمہ داریوں کی شرائط کا ان پر اطلاق ہوگا۔ کوئی بھی منافع جو آپریٹر حاصل کریں گے وہ ان کے اور بینک کے درمیان بحیثیت سرمایہ دار پیشگی طے شدہ شرائط پر تقسیم ہوگا۔

لیکن اس تجارت میں اگر نفع یا نقصان نہیں ہوگا تو سرمایہ بینک کو جوں کا توں واپس کردیا جائے گا۔ نقصان کی صورت میں اسے صرف بینک ہی برداشت کریگا۔ اور اگر کوئی صنعت کار دانستہ ایسا کام کرتا پایا گیا ہے جس سے سرمایہ کے ایک حصّہ کا نقصان ہوا ہو تو وہ حسبِ حرج کا ذمہ دار ہوگا۔

روپیہ لگانے کی ہدایات کی بنیادی ضرورت کے علاوہ بینکوں کو اس حقیقت سے باخبر رہنا چاہیئے کہ جمع شدہ رقوم کی اصل ضمانت پیشگی رقم کی خوبی اور تمسکات یا حصوں کے آسانی سے نقدی میں تبدیل ہوجانے کی خصوصیت ہے۔ اگر زرپیشگی کی کوالٹی اچھی ہے اور اس کی نقدی میں تبدیلی مناسب ہے تو سرمایہ کے ڈھانچہ میں اضافہ کی چنداں اہمیت نہیں۔ بجز ایڈوانسوں کی شرائط کے جو کہ میرے خیال میں اچھی سرمایہ کاری، کام کے تجربہ اور مالی مہارت کے درمیان بینکوں کی خصوصیت نہیں ہے۔ سب سے بڑا فائدہ جو ہم صحیح معنوں میں صارفین کے تجربہ اور بینک کی مالی مہارت کی ہم آہنگی سے توقع کرسکتے ہیں وہ ان محدود ذرائع کا استعمال ہے جو مسلم ممالک کو حاصل ہیں۔

مختلف صارفین کے منافع کی تقسیم کے طریقہ کار کی مثال

انفرادی یا اجتماعی طور پر صارفین کے تناسب کے تعین کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان تمام عناصر کو جو سرمایہ کے ضمن میں بتائے جاچکے ہیں، زیر غور لایا جائے، ان کے حصہ کا تعین کی بھی پیداوار یا سرمایہ لگانے کی ان کی اہلیت کے مطابق کیا جاسکتا ہے۔

مثال کے طور پر مسٹر الف تین ماہ کے لیے اسلامی بینک سے ایک لاکھ روپیہ لیکر اپنی تجارت میں لگانا چاہتے ہیں ان کے اور اسلامی بینک کے درمیان منافع کی شرح فیصد کا تعین ٪۷۵ یا ٪۲۵ کا کیا گیا ہے۔ ایک لاکھ روپیہ پر اسلامی بینک کا منافع تین ماہ میں ۳۶۲۵ (یعنی ٪۱۴.۵) ہوگا۔ ان کا سرمایہ کا حصہ — ۲۷۱۸-۷۵

ان کا کل سرمایہ جو لگا ——— ۱۰۰۰۰۰-۰۰

میزان ——— ۱۰۲۷۱۸-۷۵

اسلامی بینک نے ان کے کام میں سرمایہ لگایا ہے ——— ۱۰۰۰۰۰-۰۰

اوسط ——— ۹۰۶-۲۵

اگر تین ماہ میں ایک لاکھ روپیہ پر گھاٹا ہوا ۱۲۵۰۰ (یعنی ۵ فی صدی کے حساب سے)

مسٹر الف کا نقصان ——— ۱۲۵۰-۰۰

ان کا کل سرمایہ ——— ۱۰۰۰۰۰-۰۰

ان کے سرمایہ کی قیمت رہ گئی ـــــــــــ ۹۸۷۵۰.۰۰

مضربہ کاونٹ کے تحت کی خاص موقع پرشرکا منافع حاصل کرتے ہیں تو اس کی تقسیم کام کی شروعات سے پہلے طے شدہ معاہدہ کے تحت ہوتی ہے۔ شرکت میں مالی نقصان کی صورت میں جو اس مدت کے دوران ہوگا سرمایہ کار اس نقصان کو برداشت کرے گا۔ اور جو کارندہ شریک ہوگا وہ اس سے مبرا رہے گا۔ شریعت کے ماہرین نقصانات نے ثابت کیا ہے کہ سرمایہ کار اور کارکن شریک کے درمیان اس طرح سے حقوق اور ذمہ داریوں کی مساوات قائم ہوتی ہے جس کی تفصیل ذیل میں درج ہے۔

اگر کسی تجارت میں نقصان ہوتا ہے تو یہ نقصان سرمایہ کار کے اثاثہ کا ہوتا ہے جب کہ اس کے کارکن شریک نے اس کام میں جو کچھ محنت اور وقت صرف کیا ہے وہ ضائع ہوتا ہے اور اس کو اپنی محنت کا کوئی صلہ نہیں ملتا سرمایہ کاری کے اس حساب کے مذاکرات میں اس اسکیم کے تحت اسلامی بینک اپنے آپ کو بطور کارکن شریک پیش کرتا ہے اور اس لیے نقصان بینک کو برداشت کرنا پڑتا ہے نقصان کی صورت میں سرمایہ کار کو یہ حق پہونچتا ہے کہ وہ اس کی وجوہات کی جانچ کرے اپنے آپکو مطمئن کرنے کے لیے وہ یا تو اسلامی قانونی کمیٹی کا سہارا لیتا ہے یا پھر تنقیح یا آڈٹ کا جو آزادانہ طور پر جانچ پڑتال کرکے یہ فیصلہ لیتی ہے کہ یہ نقصان بینک کی طرف سے صحیح اقدامات نہ کرنے کے باعث ہوا ہے یا سرمایہ کاری کے طریقہ کار میں کسی غفلت کی وجہ سے ہوا ہے۔ اگر آڈٹ یا قانونی کمیٹی اس نتیجہ پر پہونچتی ہے کہ اس نقصان کا بینک ذمہ دار ہے تو روپیہ استعمال کرنے والا اس سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اسے برداشت کرنے کا پورا بوجھ بینک پر ہی پڑے گا۔

ـــــــــــ (نوٹ) ـــــــــــ

اسلامی بینک کی طرف سے سرمایہ کاری کے عمل کا چارٹ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اسلامی بینک کی طرف سے سرمایہ کاری کے عمل کا چارٹ

(نوٹ) اسلامی بینک کی طرف سے پروڈکٹیو عمل کا چارٹ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اسلامی بینک کی طرف سے پروڈکیٹو عمل کا چارٹ
پیداواری سہولیات
تجارتی مالی کاروبار
اکویٹی مشترکہ کاروبار
انفرادی سرمایہ
ماہانہ خریداری
پٹہ پر خریداری
اشیائے ضروریات
آرام دہ اشیاء
سامان تعیش
روپیہ لگانے کا کاروبار
کرایہ کا کاروبار
اشیائے ضروریات کی خریداری کا کاروبار

مختلف قسم کے کھاتوں کی قسم اور ان میں استعمال کیے جانے والے کاغذات کی مختصر تفصیل

کھاتہ کا نام	کھاتہ کی قسم	کاغذات جو اس میں درکار ہوں گے۔
(الف) گاہکوں کا قرض کا حساب	(۱) ذاتی	(۱) کھاتہ چلانے کا معاہدہ (۲) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۲) محدود ذمہ داری کی کمپنی	(۱) کھاتہ چلانے کا معاہدہ (۲) محدود ذمہ داری والی کمپنی کی طرف سے بینک اکاؤنٹ کھولنے کی قرارداد (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۳) شرکت کا فارم	(۱) اکاؤنٹ آپریٹ کرنے کا معاہدہ (۲) پارٹنرشپ کا معاہدہ (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
	(۴) واحد ملکیت	(۱) اکاؤنٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) فرم کے نام سے کاروبار کرنے کا اس فرد واحد کا بیان (۳) نمونے کے دستخطوں کا کارڈ
	(۵) انجمن، کلب اور اوقاف وغیرہ کا اکاؤنٹ	(۱) اکاؤنٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) انجمن، کلب یا وقف کی طرف سے بینک اکاؤنٹ چلانے کی قرارداد (۳) نمونہ کے دستخطوں کا کارڈ
(ب) ٹائم کریڈٹ اکاؤنٹ		(۱) اکاؤنٹ کھولنے کا معاہدہ (۲) میعادی قرض کے مطالبہ کا فارم

قسم بزنس

تاریخ	تفصیل	ڈیبٹ	کریڈٹ	سرمایہ کی آمد اسلامی بینک		منافع	آمد سرمایہ افراد		منافع	مضاربہ کے منافع
				رقم	یونٹ		رقم	یونٹ		

اسلامی بینک کی کارکردگی کی جانکاری کا پروفارما

نمونہ کی ایک شیٹ

موجودہ شرح		اوسط
سرمایہ کی قیمت کی مناسبت سے قرض دینے کی شرح		〃
اصل منافع کی شرح		〃
حسابات کی رقوم کی واپسی کی ٹرن اور انوینٹری ٹرن اوور۔		〃
ادا کئے جانے والے کھاتوں کی ٹرن		〃

بار بار ادائیگی یا جمع کئے جانے کے اعادہ کا ریکارڈ

چیک نمبر	تاریخ	تفصیل	چیک		ڈیپازٹ		بقایا

۱- مختلف کھاتہ برداروں کی ضرورت کے کاغذات

۱۔ ذاتی اکاؤنٹ	بینک کے قوانین کے مطابق پاسپورٹ سائز کی فوٹو کاپی
۲۔ محدود ذمہ داریوں کی کمپنی	(۱) تجارتی لائسنس (۲) کامرشیل رجسٹریشن (۳) کمپنی کے ضوابط و آئین (۴) ملکی قوانین کیمطابق دیگر کاغذات
۳۔ شرکت کا فارم	(۱) تجارتی لائسنس (۲) کامرشیل رجسٹریشن (۳) عدالت سے مصدقہ شرکت نامہ (۳) ملکی قوانین کیمطابق دیگر کاغذات
۴۔ تنہا پارٹنرشپ کا فارم	(۱) تجارتی لائسنس (۲) کامرشیل رجسٹریشن (۴) ملکی قوانین کے تحت کوئی اور ضروری کاغذ

اسلامی بینک میں بچت یا توفیکر فارم کا نمونہ

اپنا اسلامی بینک	شاخ	تاریخ
بچت کا گوشوارہ	تاریخ اختتام	قیمت کے گھٹنے کی شرح

بزنس کی قسم

تاریخ	تفصیل	ڈیبٹ	کریڈٹ	اسلامی بینک میں سرمایہ کی آمدنی رفتار		قیمت کم ہونے کی شرح
				رقم	اکائیاں	

اسلامی بینک میں نفع اور نقصان ظاہر کرنے کے نمونہ کا فارم

دی اسلامی بینک :	شاخ ------- تاریخ ------- حوالہ ---------	
پتہ :	فیلی ٹائپ	سرمایہ کی یونٹ کے حساب سے قیمت
نفع اور نقصان کا گوشوارہ :		کھاتوں کی تعداد

چیک بک حاصل کرنے کی درخواست کا فارم

دی اسلامک بینک
پوسٹ بکس

مورخہ ....

جناب عالی!

مجھے / ہم کو براہ مہربانی آپ کے بینک میں مندرجہ ذیل اکاؤنٹ آپریٹ کرنے کیلئے ایک چیک بک عنایت کی جائے۔ میں / ہم اس چیک بک کی حفاظت کی پوری طرح ذمہ دار ہوں گے۔ اس صورت میں بھی اگر یہ کھو جائے اور کوئی جرائم پیشہ فرد اس کا غلط استعمال کرے۔

نام .... اکاؤنٹ نمبر .... دستخط ....

آپریٹنگ اکاؤنٹ کے نمونے کے کاغذات

دی اسلامی بینک .... اے ، بی ، سی کمپنی

پوسٹ بکس .... اکاؤنٹ نمبر ....

مورخہ .... کریڈٹ ....

	الفاظ میں ....

جمع ہوا بذریعہ [ ] پڑتال کی گئی [ ] میزان [ ]

نمونہ چیک

دی اسلامی بینک .... تاریخ ....

پوسٹ بکس .... اکاؤنٹ نمبر ....

براہ مہربانی ادا کرے مسٹر .... کو مبلغ .... روپیہ

اکاؤنٹ نمبر .... دستخط کھاتہ بردار ....

اسلامی بینک میں کھاتہ کھولنے کے فارم کا نمونہ

نام	اکاؤنٹ نمبر ....
مشترکہ کھاتہ کی صورت کوئی ایک یا سب شرکاء کے دستخط	
پڑتال کی گئی	

اس کارڈ پر دستخط کر کے میں / ہم آپ کے بینک میں کھاتہ کھولنے پر اپنی رضامندی ظاہر کرتا ہوں / کرتے ہیں، اور نیز جو شرائط کھاتہ کھولنے کے سلسلے میں ہیں، ان کا پابند ہوتا ہوں / ہوتے ہیں۔ دستخط ....

....

آپریٹنگ ایگریمنٹ (فارم ——) آف اسلامی بینک

شاخ	کھاتہ کھولنے کی تاریخ	ترمیم شدہ تاریخ

مالی اشتراک کا قاعدہ

روایتی بینکنگ میں قرض لینے والا کسی بھی بینک سے قرض حاصل کر سکتا ہے، اور قرض کی گارنٹی کے لیے کوئی چیز یا جائداد رہن رکھ سکتا ہے یا کوئی ضمانت دہندہ پیش کر سکتا ہے یا بینک کے انتظامیہ کو محض اس بات سے مطمئن کر سکتا ہے کہ وہ اپنے مقصد میں دیانت دار ہے قرض واپس کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو کام وہ اس روپیہ سے کرنے جا رہا ہے وہ ایک مضبوط اور عمدہ منافع بخش کام ہے۔

عموماً بینک ایسی ضمانتیں قبول کر لیتے ہیں، جو بازار میں بہ آسانی فروخت کی جا سکیں اور قرض خواہ کو قرض دے دیتے ہیں، لیکن محض ضمانت پر بھروسہ کر لینا درست نہیں کیونکہ ایسی مثالیں بھی ہیں کہ ضمانت کے طور پر بینک کو حصص کے جعلی سرٹیفکٹ پیش کر دیئے گئے اور کافی دنوں بعد بینک کو پتہ چلا کہ اس کا سرمایہ قطعی خطرہ میں ہے۔

علاوہ ازیں موجودہ بینک بعض افراد کو ان کی پیش کردہ ضمانت کی قیمت سے بھی زیادہ رقم کا قرض دے دیتے ہیں کیونکہ اول تو مارکیٹ میں ان کی ساکھ اچھی ہوتی ہے دوسرے یہ کہ وہ اپنی تجارت کو بہت کامیابی اور عمدگی سے چلاتے ہیں، بینک سے ایک مرتبہ جب قرض رقم ایڈوانس دیدی جاتی ہے تو پھر یہ مقروض کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ یہ رقم اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرے خواہ وہ اسے جائز طور پر اپنے کاروبار میں لگائیں یا کسی اور غیر قانونی کام میں خرچ کریں۔ کچھ افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو بینک سے رقم ادھار لے کر اپنی مرضی سے اپنے کاروبار میں صرف کرتے ہیں لیکن بدقسمتی سے ذاتی مہارت کی کمی، انتظامیہ کنٹرول کی خرابی یا خراب انتظامیہ کی وجہ سے یا مقابلہ کے کسی دوسرے مخالف صنعت کار کی وجہ سے اپنے کاروبار میں کامیاب نہیں ہو پاتے، بینک ان کی بزنس میں شاذ و نادر ہی مداخلت کرتا ہے یا ان کی راہنمائی کرتا ہے مقروض یہ رقم کھو بیٹھتا ہے تو اس کے لیے زر اصل کا واپس کرنا تو دور کی بات ہے سود کی ادائیگی بھی مشکل ہو جاتی ہے۔

قرض لینے والوں کے اثاثہ پر عملی نگرانی نہ رکھنے کے باعث بینک خراب نقصانات سے دوچار ہوتے ہیں، تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ قرض لینے والوں کے حالات کے بغور مطالعہ کے باوجود دنیا کے بہت سے ممالک کے بینکوں میں قرضوں کے ذریعہ نقصان اٹھانا پڑا ہے۔

لیکن چونکہ اسلامی بینک مالی شریک ہونے کے باعث مقروض کو دیئے گئے اثاثہ کے نگراں اور اس کی جدوجہد سے واقفیت بھی رکھتا ہے اس لیے اس کی رقوم کے غلط استعمال کا امکان کم ہوتا ہے بلکہ بعض حالات میں تو اسلامی بینک کسی قسم کی ضمانت بھی طلب نہیں کرتے۔

جبکہ روپیہ قرض لینے کا اصل مقصد ایک لڑکھڑاتے ہوئے کاروبار کی مدد کرنا ہے تو سوال یہ ہے کہ بینک یہ قرض لوگوں کو ان کی حسب مرضی استعمال کے لیے کیوں دے؟ کاروبار کرنے والے کو اس کام کا عملی تجربہ ہوتا ہے اور اسلامی بینک کے پاس مالی مہارت ہوتی ہے۔ ان دونوں کے اشتراک سے بہت عمدہ نتائج برآمد ہو سکتے ہیں اور

مارکٹ میں ایسا مال آسکتا ہے جس کی فروخت ان کے لیے کافی منافع بخش ہونے کے ساتھ ساتھ سماج کا معیارِ زندگی بھی بلند کرسکتی ہے۔

مالیات کے کنٹرول کے ساتھ اسلامی بینک کے لیے یہ لازم ہوگا کہ وہ قرض لینے والے فرد کی تجارتی سرگرمیوں کی جانچ روزانہ یا وقتاً فوقتاً حسابات کے آڈٹ کی صورت میں کرے۔ اور اپنی رپورٹ بینک کے انتظامیہ کو پیش کرے۔

متوقع شریک کی مالی پوزیشن کا تعین

اس کے لیے یہ باتیں ضروری ہیں (۱) فرم کا نام (۲) مالک کا نام (۳) پتہ (۴) کام کی نوعیت (۵) بینکروں کا نام۔

واضح مالیت: (۱) موجودہ سرمایہ (۲) موجودہ دین داری (۳) لگے ہوئے سرمایہ کی قیمت (۴) فہرست سامان (۵) فرخت کی پوزیشن۔

(۶) فروخت سے وصول شدہ آمدنی (۷) قابل وصول بل (۸) قابل ادائے گی بل۔

ناقابل محسوس قیمت کا تخمینہ:

(۱) فرم کے مالک کی قابلیت (۲) اس کی اہلیت (۳) صلاحیت (۴) تجربہ۔

(۵) وقت جو وہ صرف کرتا ہے (۶) آمدنی اور خرچ

(۱) فرم کا کل منافع (۲) حصص (۳) انکم ٹیکس (۴) اصل منافع (۵) خطرہ کی شرح۔

اسلامی بینک کے پاس قرض پر سرمایہ مہیا کرنے کی مندرجہ ذیل سہولیات ہوتی ہیں۔

(۱) کم مدتی قرض ایک تا تین سال (۲) وسط مدتی قرض ۴ تا ۶ سال (۳) طویل مدتی قرض برائے سات تا نو سال۔ مقررہ میعاد کے لیے اسلامی بینک کے پاس جو رقوم جمع ہوتی ہے ان کو وہ اپنے مالی شریک کی قابلیت اور اہلیت جانچنے کے بعد مدت کی مناسبت سے کام میں صرف کرسکتا ہے اور شرکت کا معاہدہ بھرتے وقت شرکت کی شرائط طے کرکے تحریر میں لاسکتا ہے۔ بینک کے لگائے ہوئے سرمایہ کے تعین کا فیصلہ

اس فرم کی جائداد واملاک کی مارکٹ ویلو جانچنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔
نئے کام کے آغاز کے لیے بھی اسلامی بینک کے پاس سہولیات موجود ہیں۔ ان میں وہ شرکت کے اصول پر شامل ہوسکتا ہے۔ مذکورہ بالا طریق کار کے مطابق اس کی سرمایہ کاری کی مدت میں بھی کمی کی جاسکتی ہے۔

اسلامک بینک کی مجوزہ آمدنی اور خرچ کا گوشوارہ (نمونہ)

ذمہ داریاں	اثاثہ
۱۔ عارضی کھاتے	۱۔ نقد سرمایہ
کسٹمر کریڈٹ اکاونٹ، انفرادی اکاونٹ دیگر کھاتے۔	۲۔ دوسرے بینکوں پر واجب رقوم
	۳۔ گاہکوں پر واجب رقوم
۲۔ طویل مدتی کھاتے۔	۴۔ غیر سودی زرپیشگی، ضروریات کیلئے / آسائشی چیزوں کے لیے۔
ٹائم کریڈٹ اکاونٹ، انفرادی کھاتے دیگر کھاتے۔	۵۔ سرمایہ جس پر خطرہ مول لیا جاسکتا ہے
۳۔ ٹرم انوسٹ منٹ:	۶۔ سرمایہ جو کاروبار میں لگا ہوا ہے،
الف ۔ ب ۔ ج ۔ وغیرہ	۷۔ مالی شرکت، کم مدتی، وسط مدتی طویل مدتی۔
۴۔ منجمد کھاتے۔	۸۔ املاک
کم مدتی، وسط مدتی، طویل مدتی۔	۹۔ پیداواری سہولیات، لیز ہولڈ فریداریاں ایکویٹی ہائر پرچیز۔
۵۔ غیر ملکی زر مبادلہ	۱۰۔ متوقع سرمایہ کاری میں لگایا جانے والا سرمایہ۔
قابل ادائے گی بل۔	۱۱۔ کرایہ کی جائداد۔
۶۔ حصص کا سرمایہ:	۱۲۔ منجمد سرمایہ۔ لیز ہولڈ جائداد۔
-/۱۰ کی قیمت کے ایک لاکھ حصص (مثلاً)	فرنیچر اور دیگر سامان۔

پانچ فیصد کے ٹوٹل ڈپازٹوں پر خصوصیت

۱۔ ڈیمانڈ اور ٹائم ڈپازٹس کھاتوں کے محفوظ فنڈ ....

۲۔ کیپٹل اکاؤنٹ ....

مجموعی زر رد ....

(۱) کیپٹل اکاؤنٹ سے ....

(۲) نقد محفوظ سرمایہ ....

(۳) منجمد اثاثہ کے استعمال کے لیے ....

(۴) گاہکوں کے ذمہ بقایاجات ....

(۵) غیر منافع بخش پیشگی رقوم یا قرضے ....

نوٹ: متبادل فارم ذیل میں درج کر رہیں۔

متبادل فارم

نمبر بینکس:

ذمہ داریاں	اثاثہ
۱۔ ڈیمانڈ ڈپازٹس	۱۔ نقد رقم
۲۔ مخصوص سرمایہ کاری ڈپازٹس	۲۔ کاروباری امور میں ایکویٹی
۳۔ 〃 〃 سرٹیفکیٹ	۳۔ منافع میں شرکت کے حسابات
۴۔ منافع میں شرکت کے ڈپازٹس	۴۔ پٹہ داری کے حسابات
۵۔ 〃 〃 〃 〃 سرٹیفکیٹ	
۶۔ پٹہ داری کے ڈپازٹس	
۷۔ 〃 〃 سرٹیفکیٹ	
۸۔ عام سرمایہ کاری کے سرٹیفکیٹ	

منافع میں شرکت کے کھاتوں اور پٹہ داری کے کھاتوں میں میمبر بینک اپنا سرمایہ ایکویٹی یعنی برابری کی سرمایہ کاری کے تحت لگا سکتے ہیں یہ ان کے اثاثہ کا ایک حصہ ہوتے ھیں، ذمہ داریوں کے ضمن میں میمبر بینک کسی مخصوص یا عام سرمایہ کاری کے لیے، منافعوں میں شرکت کے لیے اور پٹہ داری کے لیے ڈپازٹس کھول سکتے ہیں یہ ڈپازٹس یا کھاتے ان مقاصد کیلئے جن کے نام پر انھیں جمع کیا گیا ہو، زیر استعمال لائے جا سکتے ہیں، اس کے علاوہ چیکنگ اکاونٹ میں دلچسپی رکھنے والوں کے استعمال میں بھی یہ ڈیمانڈ ڈپازٹس آسکتے ھیں، ڈپازیٹر اپنا سرمایہ ایک مقصد کے ڈپازٹ سے دوسری نوعیت کے ڈپازٹ میں اسی وقتی محدودیت کے تحت جمع کرا سکتے ہیں جن کے تحت وہ پہلے جمع ہوا تھا۔ سرمایہ واپس لینے کے لیے پیشگی اطلاعی نوٹس کی ضرورت ہوتی ہے جس میں رقم واپس نکالنے کے وقت کا تعین کیا جانا لازمی ہوتا ہے۔ میمبر بینک مخصوص اور عام بچت کے سرٹیفکٹ منافع میں شرکت کے سرٹیفکٹ اور پٹہ داری کے سرٹیفکٹ بھی جاری کرتے ہیں، ہر قسم کا سرٹیفکٹ ایک علیحدہ اور مخصوص مدت کے لیے جس میں بچت کرنے والوں کو دلچسپی ہو، جاری کیا جاتا ہے، اور ھر سرٹیفکٹ منافع بخش ہوتا ہے اگرچہ اس کے منافع کی پیشگی قیمت کا تعین نہیں کیا جاتا۔

(۱) مختلف قابل توجہ مسائل میں سب سے اول قرض حسنہ جو سروس چارج کے نام سے بھی موسوم ہے، اس کے لیے معقول تعداد میں رقم جمع کی جاتی ہے۔ اس کی ضروریات آسانی سے پوری کی جا سکتی ہیں۔ اگر اسلامی بینک ادارہ اپنی منافع بخش سرگرمیاں تجارتی یا سرمایہ کاری کے سلسلے میں وسیع تر کرلے۔

(۲) —— اصل قیمت کی اجرت کی بنیاد پر خدمات پیش کرنے کے موجودہ طریقے مختلف اور نامکمل ہیں، اگر اصل عملی نرخ کے تخمینہ کا کوئی جامع اور یکساں سسٹم تیار کیا جا سکتا ہے تو وہ مساویانہ یا "اکوئی ٹیبل چارج" ہوگا، اس کام کے لیے بینکنگ اور مالیات کے ماہرین اور شریعت کے اسکالروں کی ایک کمیٹی بنا کر رائے لی جا سکتی ہے، بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر اخراجات کو حقیقت پسندانہ بنانے کے لیے وہ بہت کچھ کر سکتے ہیں۔

(۳) —— بلوں کے کمیشن اور عوامل کے لیے معاہدہ کی شرائط واضح ہونی چاہئیں۔ اور شریعت کے ماہرین کی پیشگی منظوری حاصل کرکے ان کا اعلان کیا جانا چاہیے۔

(۴) ــــــ فاضل سرمایہ بینکوں یا اسی قسم کے دوسرے عام اداروں میں رکھا جاتا ہے۔ جسکی وجہ سے سود کی رقم میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ دوسری طرف عام اقسام کے مختلف ذرائع سے قرض لینے کے باعث سود کی ادائے گی کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے۔ اس مضر اور مخصوص صورتحال پر قابو پانے کے لیے اس قسم کے اداروں کی ایک مرکزی وحدت قائم کی جائے جو وفاقی بنیادوں پر ہو۔ جہاں تمام فاضل سرمایہ منتقل کیا جائے اور اسے یہ اختیار دیا جائے کہ بوقت ضرورت غیر سودی بنیاد پر وہ اسے اپنے رکن اداروں کو دے سکے۔ ایسا کرنے کا طریقہ کار اور اصول ماہرین شریعت اور مالیات کے ماہرین کے مشترکہ مشورہ سے متعین کیا جا سکتا ہے۔

(۵) ــــــ آسانی سے نقدی میں تبدیلی ہو جانے والے سرمایہ (LIQUIDITY) کے سلسلے میں عام بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ یا نقدی دستی کی شکل میں کافی بڑی رقم رہتی ہے سودی کاروبار کرنے والے بینکوں کا کاروبار اول تو اس سے بہت بڑھ جاتا ہے جس سے انہیں آگے سودی کاروبار میں لگانے کا اختیار مل جاتا ہے۔ دوسرے معاملہ میں سرمایہ خواہ مخواہ رک جاتا ہے اور استعمال میں آئے بغیر بیکار رہتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ چیک کی آسانی کیلئے کرنٹ اکاؤنٹ کھولے جاتے ہیں۔ لیکن ایسے کھاتوں میں جو رقوم جمع ہوتی ہیں وہ جائز تناسب سے بھی کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ایسے اداروں کا سنڈیکیٹ یا کاروباری وحدت قائم کر دی جائے تو ان محدود ہنڈیوں کے ذرائع سے جو صرف ان اداروں کے درمیان ہی ہوتے ہیں روپیہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ بہ آسانی تبادلہ ہو سکتا ہے۔ سنڈیکیٹ ان ہنڈیوں کی ادائے گی کا بھی بندوبست کر سکتا ہے۔ سنڈیکیٹ کے کاموں کی نگرانی کے لیے ایک سہ طرفی کمیٹی قائم کی جائے۔ جس میں روپیہ جمع کرنے والوں منتظموں، اور قرض لینے والوں کے مفادات کی نمائندگی ہو اور جس کی راہنمائی علمائے شریعت اور ماہرین مالیات کریں۔

(۶) ــــــ پٹہ پر دی جانے کی کارروائیوں کے سلسلے میں روپیہ لگانے والے کی شرائط اور ضروریات کے مد نظر سامان کا بیمہ ہونا چاہیئے۔ شریعت کے نقطہ نظر سے اس عمل پر خصوصی غور کیا جانا چاہیئے۔ کچھ کا کہنا ہے کہ اس سے پٹہ دار کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اس سامان کو خرید سکے۔ اس کا عاقلانہ حل کیا ہے۔ حق خریداری کے قطعی خاتمہ کے بجائے پٹہ دار کو یہ مال خرید لینے کی ترجیح حاصل ہونی چاہیئے۔

(۷) ——— مضاربہ میں سرمایہ کار روزمرہ کے انتظام میں مداخلت نہیں کرتا لیکن معاہدہ کے آغاز یا اختتام کے وقت سرمایہ کاری کی نوعیت حجم اور اختیارات کے بارے میں کچھ شرائط رکھی جاسکتی ہیں، دوسرے یہ کہ رازداری کے نقطۂ نظر سے جو مضرت رساں نہیں ہے، سرمایہ کار کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ وہ حسابات کی جانچ کرے اور کاروبار سے متعلق اہم فیصلوں کی معلومات حاصل کرے۔

(۸) ——— مضاربہ کی صورت میں نقصان ہونے پر یہ کہا گیا ہے کہ سرمایہ کار نقصان میں شریک ہونے سے انکار کر سکتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ اس کے سرمایہ کو دوسرے کاموں میں استعمال کیا گیا اور صنعت کار کی طرف سے بدانتظامی اور لاپرواہی ہوئی۔ لیکن اسے اسلامی بنانے کے لیے اقدامات کے کئی راستے کھلے ہوئے ہیں۔

(الف) آخری فیصلہ علاقہ کے قاضی صاحب کے سپرد کیا جائے۔

(ب) دوسرے علاقوں میں ماہرین شریعت اور صنعت و حرفت کے منتظم، ماہرین صنعت کاروں اور روپیہ لگانے والے یعنی سرمایہ کاروں کے نمائندوں پر مشتمل کمیٹی یہ کام سرانجام دے سکتی ہے۔

(ج) شرکت نامہ کی تحریر کے وقت یہ ادارہ اندرونی جانچ کی مد بھی شامل کرے، یہ آڈٹ وہ اپنے منظور شدہ افراد آڈیٹروں کے ذریعہ کرا سکتا ہے۔

(۹) ——— بینک اور صنعت کار کے درمیان منافع کی تقسیم کے سلسلے میں مندرجہ ذیل صورتحال واضح طور پر آنی چاہئیں۔

(الف) کیا اس تجارت کا کل سرمایہ بینک سے قرض لے کر لگایا گیا ہے۔

(ب) کیا اس تجارت میں بینک کے سرمایہ کے علاوہ اس نے اپنا ذاتی سرمایہ بھی لگایا ہے۔

(ج) بینک کے سرمایہ کے علاوہ بھی کیا اس نے کسی اور ذریعہ سے قرض پر سرمایہ لیکر اس میں لگایا ہے۔

(د) بینک کے علاوہ کیا کسی اور شریک یا پارٹنر کا سرمایہ بھی نفع نقصان میں شرکت کی بنیاد میں لگا ہوا ہے۔

(ہ) صنعت کار کے سرمایہ کے علاوہ کیا اس کام میں کسی ایسے صنعت کار کا پیسہ بھی لگا ہوا ہے

جو اس نے بینک سے قرض حاصل کیا ہے۔
(ف) سرمایہ ذاتی ہے، کسی پارٹنر یا شریک کا ہے، یا مضاربہ کی بنیاد پر ہے۔
(۱۰) ـــــ غیر سودی اداروں کو مقبول بنانے کے لیے کچھ علاقوں میں روپیہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ تبادلہ کرنے کی سہولت، عارضی سیف ڈیپازٹ جو آجکل روزمرہ یا ایک روزہ ڈیپازٹ کہلاتا ہے کی سہولت کے لیے بینکنگ سروس کا آغاز کیا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اصل "کاسٹ چارجز" پر "چارج سروس" کی آسانیاں بھی وسیع ترکی جائیں۔
(۱۱) ـــــ غیر سودی اداروں کو حرف آخر نہ سمجھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ادارے معاشیات اور تجارت کو ربا کی مضرت سے پاک رکھتے ہیں، لیکن اس کا اصل مقصد خصوصیت سے امت اور عام طور پر بنی نوع انسان کی بہبود ہے، ان اداروں کو مطالبہ کی بنیاد کے بجائے بھلائی کی بنیاد پر ہونا چاہیئے اور یہی جذبہ انہیں اپنے اندر پیدا کرنا چاہیئے، کاروباری اور تجارتی کامیابیوں کے امکانی اندازے مختلف طریقوں اور پروگراموں سے لگائے جاسکتے ہیں اور ان سے لوگوں کو یہ احساس دلایا جاسکتا ہے کہ انہیں اسلامی سرمایہ کاری سے چلایا جاسکتا ہے یہ ایک ایسی اہم بات ہے جس پر غیر سودی کاروباری اداروں کو خصوصیت سے توجہ دینی چاہیئے۔
۱۲ ـــــ قرض دینے والی امداد باہمی کی انجمنوں کے سلسلے میں کثیر المقاصد یا خدمتی امداد باہمی انجمنیں بنائی جائیں، اس سے اس قسم کی تجارتی جدوجہد ہوسکتی ہے، جو آمدنی بخش ہوسکتی ہے۔ سرمایہ کے اس حلال استعمال سے جو آمدنی ہو اسے انجمن قرض حسنہ کے اخراجات برداشت کرنے میں استعمال کرسکتی ہے۔ اس قسم کی انجمنوں کے انتظام میں روپیہ داخل کرنے والوں کو شرکت کی ہمت افزائی کی جائے۔ اسلامی اصولوں کے مطابق ان کا حصہ محفوظ رہنا چاہیئے۔
۱۳ ـــــ حصص کی قیمت کا تناسب مساویانہ اور حقیقت پسندانہ طریقہ سے اسلامی شریعت کے اصولوں پر کیا جائے۔ تاکہ اوپری اخراجات جیسے خط و کتابت اور آمدورفت وغیرہ کے نام پر روپیہ کا غلط استعمال یا خرد برد نہ ہو۔
۱۴ ـــــ محاسبی یا اکاؤنٹنگ سسٹم کو غیر سودی امور کے تحت تبدیل کیا جائے۔ موازنہ کے لیے اس میں یکسانیت ہونی چاہیئے، اثاثہ، واجبات، آمد اور خرچ کے عنوانات کو

تبدیل کیا جائے تاکہ قرض حسنہ کے اخراجات واجبات کے خانہ میں لکھے جا سکیں کسی بھی حالت میں کام سے متعلق واجبات کو آمدنی یا منافع کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ اگر انجمن یا کمپنی قرض لینے والوں سے کاروباری واجبات وصول کرتی ہو تو یہ اس کے لیے آمدنی کا حلال ذریعہ نہیں ہوگا۔ (اگر وہ اسے منافع کا ذریعہ تصور کرتی ہے) کیوں کہ انجمن یا کمپنی "شخص اعتباری" کا درجہ رکھتی ہے یہ دلیل کہ آمدنی روپیہ جمع کرنے والوں یا قرض لینے والوں سے جو انفرادی اشخاص ہوتے ہیں، حاصل نہیں ہوتی اس مد کو آمدنی کا ذریعہ اور حلال سمجھنے میں معاون ثابت نہیں ہوتی۔ اس کو صدقہ تصور کرنا بھی غلط ہے، کیونکہ کمپنی قرض لینے والوں کی ملکیت پر قابض ہو رہی ہے۔ اور اس طرح ان کے پاس جو کچھ بھی ہے اسے بھی لے رہی ہے۔ اس طرح حاصل کی ہوئی چیز صدقہ کے بطور استعمال نہیں ہو سکتی۔

(۱۵) کچھ انجمنیں اپنے پاس زائد مالی اثاثہ دکھا کر یہ رقم عام سودی بینکوں میں منجمد کھاتے میں جمع کر دیتی ہیں، جہاں ان پر سود جمع ہوتا رہتا ہے۔ اگر ان کو اس دوران اس سرمایہ کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ سود پر اس بینک سے قرض لیتے ہیں اگر ان کے پاس زائد فنڈ ہیں تو انھیں قرض کی ضرورت کیوں لاحق ہوتی ہے۔ یہ دلیل کہ وہ سود ادا کرنے کے لیے سود لیتے ہیں، اس نظریے سے جائز نہیں ہے کہ منجمد کھاتے روپیہ کے لین دین کے لیے ہوتے ہیں تاکہ ڈپازیٹروں کے روپیہ واپس نکلوانے کی درخواستیں وقت پر پوری ہو جائیں۔ اس مسئلہ پر قابو پانے کا راستہ ہے۔ پہلا یہ کہ ڈپازٹس منافع میں شرکت کی بنیاد پر قبول کیے جائیں، روپیہ واپس نکلوانے والوں کے مطالبات بینک کے جملہ کھاتوں کی رقوم کا محض ایک معمولی حصہ ہوتے ہیں جن کی ادائے گی بینک کی دستی نقد رقم سے ہو سکتی ہے اور اگر یہ بھی ناکافی ثابت ہو تو کسی دوسرے غیر سودی ادارے سے ادھار کے طور پر یا نئے کھاتوں کی رقم سے پوری کی جا سکتی ہے۔

حساب کتاب کے مسائل

مضاربہ ڈپازٹس مختلف رقوم اور مختلف مدتوں کے ہوتے ہیں۔ اس لیے منافع میں حصہ کی شرح کے فیصلہ میں مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ بینک شرکت منافع کی شرح کے مقررہ معدنی ڈھانچہ پر عمل کرتے ہیں، یہ کسی حد تک ٹھیک ہے۔ کیونکہ روپیہ کے لیے وقت کی

ترجیح کے بجائے یہ سرمایہ کاری کی اصل پیداواری نوعیت پر مبنی ہوتی ہے۔ منافع میں شرکت کے سلسلے میں بینکنگ کی پوری جدوجہد جس میں منافع دکھاتے اور حصص کا اثاثہ لگا ہوتا ہے بینکروں اور ڈیپازیٹروں کے درمیان منافع میں حصہ داری کی بنیاد تصور کی جا سکتی ہے۔

اخلاقی مسائل

اکثر تجارتی فرمیں جو بینک سے قرض لیتی ہیں اپنے صحیح کاروباری نتائج ایمانداری سے نہیں بتاتے، یا تو وہ حساب کتاب ٹھیک طرح سے نہیں رکھتے یا مختلف مقاصد کے لیے اکاؤنٹ کے مختلف رجسٹر رکھتے ہیں۔ گھٹتے ہوئے منافعوں اور بڑھتے ہوئے نقصانوں یا فرضی نقصانات دکھانے کی بہت سی بدعنوانیاں ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر آغازی انوینٹری میں قیمت بڑھا کر بتانا اور بند ہونے والی انوینٹری میں قیمت میں تخفیف دکھانا، منافع کم کرنے یا اسے بالکل ہی ختم کر دینے کے لیے املاک کی قیمت بہت زیادہ بتانا تاکہ قیمت بتدریج کم ہو جائے۔ ڈائرکٹروں کے معاوضات بہت زیادہ بڑھا کر دینا اور یہ ڈائرکٹر اکثر معاملات میں صنعت کاروں ہی کے رشتہ دار ہوتے ہیں۔ ان بدعنوانیوں کو آڈیٹر روک نہیں سکتے، کیونکہ وہ اخراجات کی قانونی حیثیت کو دیکھتے ہیں۔ ان کی صداقت یا موزونیت کو نہیں۔ اس قسم کے موجودہ رویہ کا تعلق ٹیکس وصول کرنے والے بدعنوان کارکنوں سے ہے لیکن اسلامی بینکنگ کے نفع اور نقصان میں شرکت کے سسٹم کے تحت براہ راست منافع کی وجہ سے یہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔

سروس چارج کا مسئلہ

دی جانے والی رقوم پر اسلامی بینک چارج عائد کیا کرتے ہیں۔ لیکن اس میں بہت سی عملی مشکلات ہیں۔ پہلا مسئلہ تو شریعت کے تقاضوں کی رو سے سروس چارج کو درست اور جائز قرار دینا ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اگر ڈیپازیٹرس رئیس لوگ ہیں اور قرض لینے والے اوسط درجے کے ہیں تو سروس چارج عائد کرنے سے آمدنی اور دولت کی غیر مساویانہ تقسیم ہوتی ہے۔ سروس چارج کا مطلب ہے بہت کم قیمت پر سرمایہ بہم پہونچانا۔ اس لئے ہندوستان جیسے ملک میں جہاں سرمایہ کی تعداد ہے سرمایہ کم پیداواری امور میں منتشر ہو جائے گا، اور معاشی خوشحالی

کی رفتار کو سست کرے گا، بینکوں کی دلچسپی کم ہو جائے گی، کیونکہ سروس چارج کے اس سسٹم سے ان کو بہت معمولی آمدنی ہوگی، اپنے سرمایہ پر منافع کی کمی کے مدنظر روپیہ جمع کرنے والوں کی بھی ہمت شکنی ہوگی۔ اس لیے اس سسٹم کے ان عملی خدشات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ اگر ممکن ہو تو بینک اپنے انتظامی اخراجات اپنے منافع میں سے برداشت کریں۔ کیونکہ بینکوں کے لیے یہ ممکن ہے اور اس کی ان کو اجازت بھی ہے کہ وہ اپنا اثاثہ احتیاط اور دانشمندی سے کاروبار میں لگا کر اپنے منافع میں اضافہ کریں۔

ڈپازٹوں کے وصول کا مسئلہ

روپیہ کے حصول کے لیے اسلامی بینکوں کا کاروباری مقابلہ سودی بینکوں اور اسٹاک ایجنسیوں سے ہوتا ہے۔ اسلامی بینک صرف بچت کھاتہ اور سرمایہ کار کھاتوں کے ذریعہ ہی ڈپازٹ حاصل کرپاتے ہیں، بچت کھاتوں میں دلچسپی صرف ان کو ہوتی ہے جن کے پاس یا تو فالتو روپیہ ہوتا ہے یا جو کاروبار میں خطرہ مول لینا نہیں چاہتے یا جن کو منافع کی کوئی خواہش نہیں ہوتی۔ سرمایہ کار کھاتوں میں صرف ان لوگوں کو دلچسپی ہوتی ہے جو اپنے سرمایہ پر خطرہ مول لینے اور منافع حاصل کرنے کی تمنا رکھتے ہیں، لیکن بچت کرنے والوں کی ایک تیسری قسم بھی ہوتی ہے، یہ لوگ اپنے سرمایہ پر خطرہ مول لیے بغیر منافع کمانا چاہتے ہیں۔ فی الحال یہ تیسری قسم کے لوگ اسلامی بینکوں کے پاس مہیا نہیں ہیں، اس لیے جملہ ڈپازٹوں میں سے اسلامی بینکوں کو صرف ایک جزء ہی ملتا ہے۔ اس لیے کچھ ایسی غیر سودی اسکیمیں تیار کی جانی چاہئیں جن کے تحت بچت کھاتوں میں اضافہ ہو اور اپنے محدود کاموں کے ذریعہ اس کے خاطر خواہ نتائج بھی برآمد ہوں۔

زائد انتظامی اخراجات کا مسئلہ

سرمایہ لگائے ہوئے منصوبوں کی اسلامی بینکوں کو نگرانی کرنی پڑتی ہے یا بعض حالات میں کاروباری امور نئے سرے سے منظم کرنے پڑتے ہیں، جن سے انتظامی اخراجات میں اضافہ ہو جاتا ہے، اکاؤنٹنگ کی بدعنوانیوں کی نگرانی کے لیے بینک کی انتہائی مخلصانہ کوششوں

کے باعث یہ اخراجات اور بھی بڑھ جاتے ہیں، اس لیے منصوبوں کے حساب وکتاب کی پڑتال اور مالی امور کی نگرانی کے لیے جن کی سرمایہ کاری بینک نے کی ہو، ایک جامع طریقہ اختیار کیا جانا چاہیئے۔

سرمایہ کاری کے طریقوں کے مسائل

اسلامی بینک سرمایہ کاری کے لیے عموماً مختصر مدتی منصوبے یا تجارت کو ترجیح دیتے ہیں، روپیہ کے استعمال اور منافع کے حصول کی خاطر وہ ایسا کرنے پر مجبور ہیں، لیکن سماجی طور پر طویل مدتی منصوبوں کی ضرورت ہے۔ جو بسا اوقات کئی گنا زیادہ پیداواری نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اسلامی بینک کو اپنی سماجی ذمہ داریاں نبھانے کے لیے انتخاب کا ملا جلا انداز اختیار کرنا چاہیئے۔

سرمایہ کے تحفظ کے مسائل

قرض دی گئی رقوم کے تحفظ کی ضمانت کے طور پر اسلامی بینک قیمتی اشیاء اپنے پاس رہن رکھنے پر زور دیتے ہیں، غریب عوام کے پاس ظاہر ہے کہ ایسی اشیاء نہیں ہوتیں اس لیے وہ بینک سے قرض رقوم حاصل نہیں کر پاتے۔ اس وجہ سے بینک عوام کے بجائے ایک مخصوص طبقہ کے سرپرست ثابت ہوتے ہیں ان کا طریقہ کار اس بنیاد پر مبنی ہونا چاہیئے کہ کونسا منصوبہ زیادہ کارآمد اور مفید ہے۔ اور قرض خواہ کا قابل التفات کارآمد ثابت ہونا تحقیق عملی سے جانچا جا سکتا ہے۔

لیکن اس طریقہ کے غلط استعمال کا بھی اندیشہ ہے۔ ایک طرف اسلامی نظریہ انسں پر گہری نظر رکھتا ہے۔ دوسری طرف داخلی محاسبہ یا آڈٹ کے طریقہ مشکوک باتوں کی نگرانی رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ آئندہ کے لیے بھی قرض کی سہولت حاصل کرنے کے لیے اسلامی بینک کی نظروں میں باوقعت بننے کی کوشش میں قرض خواہ اچھے نتائج دکھانے میں کوشاں رہتے ہیں۔

نقصان کے مسائل

اگر کوئی صنعت کار نقصان اٹھاتا ہے تو مضاربہ ڈپازیٹرس کو بینک کے نقصان میں شریک ہونے کے لیے کہا جاتا ہے لیکن اس کا اثر دوسرے ڈپازیٹروں پر اچھا نہیں پڑتا، اس کا ایک متبادل یہ ہوسکتا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی تلافی ایک امداد باہمی انشورنس کی صورت میں کی جائے، دورِ حاضر کے ماحول میں اس تجویز کو مقبول بنانے کے لیے دو طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ قرض لینے والوں کے اندر سماجی ذمہ داریوں کا احساس جگایا جائے تاکہ وہ اپنا کام بہت صدق دلی اور خلوص سے کریں، اور دوسرے یہ کہ دوسرے قرض خواہوں کو بھی ایسی اسکیم میں تعاون کے لیے آمادہ کیا جائے تاکہ انھیں احساس ہو کہ نقصان کی صورت میں وہ بھی ایسا ہی تحفظ حاصل کرسکیں گے۔

اشاریہ کا عمل

کاروبار میں افراطِ زر کی پریشانیوں کے مقابلہ کے لیے اشاریہ کی تجویز ہے۔ لیکن ہندوستان میں یہ عملی طور پر اپنے مختلف میعادی ڈھانچہ اور مختلف مقاصد کے لیے قیمتوں کے اشاریہ کے محدود ہونے کے باعث ممکن نہیں ہے۔

مشتہری

اسلامی بینک کے طریق کار کی مناسب مشتہری ہونی چاہیے تاکہ ہر طرح کے عوام اس سے روشناس ہوسکیں اور اسے اختیار کرنے کے لیے مثبت طور پر آمادہ ہوں، ایسی مشتہری کے لیے صحیح قسم کے ذرائع ابلاغ اور اخبارات کا انتخاب کیا جانا چاہیے۔

دیگر امور

نظریاتی اعتبار سے بھی مندرجہ ذیل سوالات شریعت کے ماہرین سے دریافت کیے جانے کی اشد ضرورت ہے۔

۱۔ کیا خالص قرضوں پر سروس چارج لیا جاسکتا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس کا تخمینہ کیسے لگایا جائے گا؟ اس چارج میں کن بالواسطہ یا بلاواسطہ مصارف کو شامل کیا جانا مناسب ہوگا؟ منافع کے امکانات کو شامل کیے بغیر مستقبل میں قیمتوں کے تعین کا اندازہ کیسے کیا جائے؟

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا سامنا اسلامی تجارتی بینک اور اسلامی ترقیاتی بینک دونوں ہی کو خالص قرضوں کی ادائیگی کے وقت کرنا ہوتا ہے۔

۲ — تجارت میں منافع کی حد کس طرح مقرر کی جائے؟ یعنی اگر بینک کسی تجارتی شے کی خریداری کے لیے رقم مہیا کرتا ہے تو وہ اس پر منافع وصول کرے یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو منافع کی شرح کیا ہونی چاہیے۔ بہت سے معاملات میں اس قسم کی خریداریاں نقصان کے خطرہ سے خالی نہیں ہوتیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو بینک جو (MARKUP) چارج کرتا ہے کیا اسے منافع کہا جائے گا یا ربا؟

۳ — مادی اثاثہ کے کرایہ کا تعین کیسے کیا جائے کہ اس میں سودی عنصر شامل نہ ہو سکے؟

۴ — اصولی طور پر ان تصورات میں کوئی عملی مسئلہ دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ جب کہ پورے نظام کی تبدیلی کا سوال سامنے ہو تو اس قسم کے مسائل کا پیشگی حل کیا جانا لازمی ہے۔

۵ — غیر سودی مالیات۔ اسلام کے فلسفہ پر مبنی ہے اسلام غریب ضرورت مند ساتھیوں کی امداد، مساوات، امن، بھائی چارہ، اور اس دنیا اور آخرت میں بہتری پر اصرار کرتا ہے اسلامی مالیات کو ضرورت مند اور سماج کے کمزور طبقوں کی معاشی بہبود کے لیے استعمال کیا جانا چاہیے۔ وہ اسلامی معاشرہ اور طرز حیات سے واقف ہو کر اس کی طرف اور زیادہ مائل ہوں گے۔

ادارتی سطح پر "اسلامی مالیاتی عمل" کی کامیابی عوام کو اسے قبول کرنے پر آمادہ کرے گی اور رائے عامہ کو پورا بینکنگ سسٹم غیر سودی بنیادوں پر ڈھالنے کے لیے ہموار کرے گی۔ متعلقہ آئینی ضروریات بھی خود بخود سامنے آنے لگیں گی۔ اس کے لیے عملی مثال تصور سے زیادہ بہتر رہے گی۔ اس ادارے کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے موجودہ اداروں کی سرگرمیوں کا تفصیلی مطالعہ ان سے نتائج اخذ کرنے اور موازناتی تجزیہ کرنے کے لیے بہت ضروری ہے۔

نوٹ

تفصیلی نقشہ دیہات آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

ابتدائی اصلاح

اسلامی بینکوں کی تحریک سے ——————— بچت

(آمدنی خرچ)

بچت

استقرار بذریعہ زکاۃ

بینک اور تاجروں کے درمیان اشتراک

غیر سودی قرضوں کی بنیاد پر

ذرائع کا پورا پورا استعمال ——————— سماجی بے انصافی کا مداوا

صحت مندانہ سرمایہ کاری سے بے اطمینانی میں تخفیف

معاشیات کے افراط زر پر روپیہ کی بنیاد کنٹرول کے

باعث بدعنوانی کا کم امکان

ابتدائی اصلاح

بچت جو سودی کاروبار کے تحت ہوگی ——————— بچت

آمدنی - خرچ

صرف تاجر اور صنعت کار ہی اس سے فائدہ حاصل کرسکتے ہیں۔

بچت کی رقم سود کمانے کے نظریے سے بغیر کسی جدوجہد یا نقصان کے خطرہ کے قرضوں میں دینا۔

سماجی ناانصافی

۱ــــ بے روزگاری میں اضافہ

۲ــــ ذرائع کا کم استعمال

۳ــــ غیر صحت مندانہ سرمایہ کاری سے بے اطمینانی میں اضافہ

۴ــــ معاشیات کے بے لگام پھیلاؤ اور منی میں نہ ہونے کے باعث افراط زر کا اندیشہ

۵ــــ اول الذکر دو باتوں کو ملانے سے ترقی پذیر ممالک میں اقتصادی جمود۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

غیر سودی سوسائٹیز کا طریقہ کار

از ——— مولانا مسعود عالم قاسمی
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ

ہندوستان میں غیر سودی تجارتی وغیر تجارتی بنکوں اور سوسائٹیز کی کارکردگی اور طریق کار سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے بہت سے اداروں سے رابطہ قائم کیا گیا، کچھ اداروں نے اپنی کارکردگی اور طریق کار سے متعلق ضروری معلومات فراہم کیں، اور تعارفی فولڈرس اور منشور فراہم کئے، ان کے نتیجہ میں حسب ذیل چیزیں ابھر کر سامنے آتی ہیں۔

ان تمام اداروں اور سوسائٹیز کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ایک تو وہ ادارے ہیں جو رقم جمع کرنے والوں کی رقم سے سرمایہ کاری کرتے ہیں اور کاروبار میں لگا کر منافع حاصل کرتے ہیں اور اس منفعت کا ایک حصہ رقم جمع کرنے والوں کو ملتا ہے، جن کی حیثیت سرمایہ کار یا حصہ دار کی ہوتی ہے، منافع کا تناسب گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ ان میں حسب ذیل اداروں کا نام لیا جا سکتا ہے۔

(۱) الفلاح میچول بینفٹس لمیٹیڈ لکھنؤ۔
(۲) عشرہ لیزنگ انوسٹمنٹ اینڈ فائنس کمپنی بنگلور کرناٹک
(۳) تجارت انوسٹمنٹ کمپنی۔ بنگلور۔ کرناٹک
(۴) اسلامی بیت المال کولار
(۵) اسلامک ویلفیر سوسائٹی سندھنور رائچور
(۶) معمار انوسٹمنٹ اینڈ بلڈنگ ڈولوپمنٹ کمپنی لمیٹیڈ۔ بنگلور
(۷) الامین۔ بنگلور
(۸) بلاسودی اسلامک جامع مارکیٹ مرچنٹ ویلفیر بنگلور۔

مذکورہ کمپنیوں یا سوسائٹیز کا طریقۂ کار تقریباً یکساں ہے۔ البتہ تفصیلات میں فرق ہے۔
ان میں بعض ادارے تو وہ ہیں جو صرف تجارتی قرض، زیور، زمین کے کاغذات یا ضمانت پر
دیتے ہیں، اور فارم فیس قرض پروسسنگ فیس اور سروس وغیرہ کے نام پر قرض دار سے
پیشگی کوئی متعین رقم فی صد کے تناسب سے لیتے ہیں۔ مثلاً الفلاح ٹیپول بینیفٹس لکھنؤ اور
بلاسودی اسلامی جامعہ مارکیٹ بنگلور۔ بعض ادارے وہ ہیں جو تجارتی قرض نہ دے کر خود
تجارت کرتے ہیں اور اس کا منافع سرمایہ کاروں اور رقم جمع کرنے والوں کو دیتے ہیں مثلاً عشرہ
لیزنگ انوسٹمنٹ۔ بعض ادارے گھریلو ضروریات کی چیزیں خرید کر قرض دیتے ہیں اور اس
سے ۲۵ فی صد منافع لیتے ہیں، یہ منافع کھاتہ داروں اور سرمایہ کاروں میں تقسیم ہو جاتا
ہے مثلاً تجارت انوسٹمنٹ وغیرہ۔ بعض کمپنیاں مکانات تعمیر کر کے لوگوں کو دیتی ہیں اور سروس
چارجز، کرایہ کی شکل میں وصول کرتی ہیں، اس میں قرض پروسیسنگ شامل ہے۔ مثلاً معمار
انوسٹمنٹ وغیرہ۔ یہ ادارے استعماری قرض دیتے ہیں تو صرف حصہ داروں کو اور اس میں
شرکت ومضاربت مرابحہ کی کوئی شکل شامل ہوتی ہے۔ دوسری نوعیت کے ادارے وہ ہیں
جو براہ راست تجارت نہیں کرتے ہیں اور نہ شرکت ومضاربت کی بنیاد پر تجارت کرتے ہیں
ان اداروں میں مسلم فنڈ، اسلامی بیت المال، وانمباڑی۔ البیت النافع وانم باڑی طور
بیت المال حیدرآباد، مسلم رفاہی سوسائٹی لکھنؤ، قرض بچت فنڈ اسکیم لکھنؤ، ایب وم بلاسودی
فنڈ اعظم گڈھ۔ یہ سب ادارے قرض دار سے کچھ متعین رقم وصول کرتے ہیں، ان میں بعض وہ ہیں
جو مستقرض سے فارم داخلہ فیس اور معاہدہ نامہ کے نام پر فی صد کے حساب سے متعین رقم لیتے ہیں
مثلاً مسلم رفاہی سوسائٹی لکھنؤ اور مسلم فنڈ دیوبند۔ مسلم فنڈ کی رقم بینک میں جمع ہوتی ہے۔ اور
اس کے انٹرسٹ سے عمارت کی مرمت، ٹیلیفون کا بل، ہاؤس ٹیکس بجلی کا بل وغیرہ ادا کیا
جاتا ہے۔ بعض دوسرے ادارے فی صد کے حساب سے سروس چارج نہیں لیتے، بلکہ ابتدائی میں
فارم فیس پاس بک فیس وغیرہ کے نام پر کوئی متعین رقم وصول کرتے ہیں، خواہ قرض جتنے کا ہو
مثلاً قرض بچت اسکیم لکھنؤ۔ بعض ادارے وہ ہیں جو قرض خواہ اور کھاتہ دار دونوں سے عطیہ کے
نام پر ایک متعین رقم لیتے ہیں اور قرض، رقم جمع کرنے کے تناسب سے دیتے ہیں، مثلاً طور
بیت المال وغیرہ۔ یہ عطیہ لازمی ہوتا ہے۔

ان دو قسموں یعنی تجارتی اور غیر تجارتی اداروں کے علاوہ بعض ادارے ایسے بھی ہیں، جن کا طریق کار ان دونوں سے مختلف ہے، یعنی یہ ادارے کھاتہ داروں کی رقم کے براہ راست یا بالواسطہ طور پر انوسٹ کرتے ہیں، اس کے منافع سے ادارہ کے اخراجات چلاتے ہیں، اور کھاتہ داروں کو کچھ نہیں دیتے، خواہ وہ ڈپازیٹرز ہوں یا فکسڈ ڈپازیٹرز، مثلاً اسلامی بیت المال کولارو (مگر یہ ادارہ فارم فیس و سروس چارجز وغیرہ قرض خواہ سے وصول نہیں کرتا) اصلاحی و ظفیر سوسائٹی سندھ نور یہ ادارہ سروس چارج کے نام پر دس روپیہ اور فارم فیس بھی وصول کرتا ہے، ملی امدادی سوسائٹی بمبرانچ، یہ ادارہ ۲۰ فی ہزار سروس چارجز بھی وصول کرتا ہے۔

قرض دینے والے اداروں میں ایک مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قرض دار وقت پر رقم واپس نہیں کرتے، اس لیے سوسائٹی (DEFAULT) کا شکار ہوتی ہے، بعض اداروں میں یہ دو چار فی صد اور بعض میں ۲۰ فی صد اور بعض میں ۴۰ فی صد تک ہوتا ہے، دوسری پریشانی یہ پیش آتی ہے کہ غیر تجارتی ادارے اگر سروس چارجز نہ وصول کریں تو ادارہ چلانا مشکل ہو جائے اور اگر فی صد کے تناسب سے لیا جائے تو ربوا کا شبہ ہوتا ہے، پھر تو سیع قرض کی صورت میں جو رقم لی جاتی ہے وہ بھی اسی قبیل کی ہوتی ہے، تجارتی ادارے اس مشکل پر اس طرح قابو پا سکتے ہیں کہ وہ تجارت کے منافع میں اپنا حصہ نسبتاً زیادہ رکھیں اور اسی سے ادارہ کے اخراجات چلائیں مگر سوال دیانت و امانت اور اعتماد کا ہے۔

قرض دینے والے مالیاتی ادارے
غور و فکر کے چند پہلو

از ______ قاضی مجاہد الاسلام قاسمی امارت شرعیہ پٹنہ

جب ہم ہندوستان کے پس منظر میں غیر سودی بنک کاری کے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو اس گفتگو کو ہمیں دو علیحدہ علیحدہ موضوعات پر تقسیم کرنا پڑتا ہے، پہلا مسئلہ ان مالیاتی اداروں کا ہے جن کا مقصد غیر سودی بنیادوں پر ضرورت مندوں کو کل پیداواری یا غیر پیداواری ضرورتوں کی خاطر قرض فراہم کرنا ہے اور بس، یہ مالیاتی ادارے لوگوں کی امانتیں جمع کرتے ہیں اور حاجت مندوں کو ان جمع شدہ امانتوں کا ایک حصہ بطور قرض فراہم کرتے ہیں جن کی امانتیں جمع کی جاتی ہیں انھیں اپنی جمع کردہ امانتوں پر کوئی منافع نہیں ملتا اور جن کو قرض فراہم کیا جاتا ہے ان سے سود یا منافع کے نام پر کوئی زائد رقم نہیں لی جاتی، ملکی قانونی اصطلاح میں ان کی حیثیت .. (COOPERATIVE CREDIT SOCIETY) کی ہوتی ہے۔

دوسری صورت مکمل بینکنگ کی ہے، جس میں جدید بینکنگ کے اصولوں کے مطابق مالیاتی ادارے کو مختلف فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

پہلی صورت میں سوسائٹیز کو اسلامی اصولوں پر چلانے کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس مالیاتی ادارے کو چلانے کے اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟ اس سلسلے میں جو مختلف سوسائٹیز میں طریقے رائج ہیں ان میں سے وہ طریقہ جو زیادہ تر اداروں نے اختیار کیا ہے وہ فارموں کی فروخت کا ہے یعنی قرض کی درخواست جن فارموں کی خانہ پری کر کے دی جاتی ہے ان کی قیمت وصول کی جاتی ہے اور یہ قیمت قرض کی مقدار کے اعتبار سے بڑھتی اور کم ہوتی ہے، حقیقت تو یہی ہے کہ ان فارموں کی خریداری قرض پانے کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اور فارموں کی فروختگی سے حاصل ہونے والی آمدنی قرض دینے والے ادارے کی ملک ہوتی ہے

در اس طرح اس شرط کا نفع قرض دینے والے ادارے کی طرف لوٹتا ہے پس یہ قرض دینے کے معاملے میں ایک ایسی شرط ہے جس میں نفع قرض دہندہ کی طرف لوٹتا ہے۔

اس موقع پر اس طرح کی توجیہ کہ یہ محض کاغذ کی بیع ہے جو اپنی سادہ صورت میں جائز ہے یا یہ کہ ہر دو فریق معاملہ حقیر اور بے قیمت سی شئی کو جتنی قیمت پر بھی خریدنے اور بیچنے پر راضی ہو جائیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، اس طرح وہ کاغذ جس کی حقیقی مالیت ۲۰۔۲۵ پیسے ہو گی ہر دو فریق کی باہمی رضامندی کی صورت میں ۲۰۔۲۵ روپے میں فروخت کیا جا سکتا ہے اسی طرح یہ کہا جانا کہ یہ سوسائٹی خود ان فارموں کو براہ راست فروخت نہ کرے کسی اور شخص کو اس کے لئے وکیل اور ایجنٹ مقرر کر دے یا یہ مشورہ دینا کہ علیحدہ علیحدہ کاؤنٹر بنا دیئے جائیں قرض دینے کا کاؤنٹر الگ اور فارم کی فروختگی کا کاؤنٹر الگ ہو یہ ساری صورتیں ایسے کمزور حیلے ہیں جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال نہیں کیا جا سکتا، حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد مرکب ہے جن میں بہر حال قرض ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جس میں مالی نفع بالواسطہ یا براہ راست قرض دہندہ کو پہنچتا ہے اور ہر وہ قرض جو حصول نفع کا ذریعہ ہو حرام ہے۔ کاؤنٹر کی تبدیلی، قرض دینے والے ہاتھ اور فارم فروخت کرنے والے ہاتھ کا دو ہونا یا فارم کا دو مختلف رنگوں میں چھپوانا حکم شرعی پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

بعض اداروں نے اپنے اخراجات کی کفالت کے لئے یہ طریقہ رکھا ہے کہ اصحاب خیر سے تبرعات وصول کرتے ہیں تاکہ ان تبرعات کے ذریعہ اس مالیاتی ادارے کو چلایا جا سکے اور اس طرح مسلمانوں کو سودی معاملات سے بچایا جا سکے، ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت اچھا ہے اور اس سے ایک بڑے کار خیر میں تعاون دے کر اصحاب خیر عند اللہ مستحق اجر بھی ہوتے ہیں لیکن ظاہر ہے یہ صورت وہیں عمل میں آسکتی ہے جہاں مالیاتی ادارہ اپنے اخراجات کو اس حد تک محدود کر سکے جس حد تک اسے حاصل ہونے والے تبرعات اجازت دیتے ہوں، اس طرح مقامی اور محدود پیمانے پر محدود افراد کو قرض کی سہولت فراہم کی جا سکتی ہے لیکن وسیع پیمانے پر ایک مستقل نظام کی حیثیت سے اس صورت میں مالیاتی اداروں کو چلانا ممکن نہ ہو گا۔ یہ تبرعات مستقل اور قابل اعتماد ذریعہ آمدنی قرار نہیں دیئے جا سکتے ہیں اور نہ ان کی بنیاد پر وسیع اور ہمہ گیر نظام کھڑا کیا جا سکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو سوسائٹی کے ممبر ہوتے ہیں انہیں ہی قرض لینےکا

حق حاصل ہوتا ہے اور وہ سب مل کر ماہانہ یا سالانہ مقررہ ممبری فیس اس مالیاتی ادارے کو ادا کرتے ہیں اور اسی ممبری فیس کی آمدنی سے اس مالیاتی ادارے کے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں، یہ صورت بظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے، چند لوگوں نے مل کر ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالی ہے جس کے ذریعہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی اس وقت دشواری پیدا ہوتی ہے جب ممبری فیس کی گھٹتی بڑھتی مقدار کے ساتھ مقدار قرض گھٹتی اور بڑھتی ہے مثلاً جو بیس روپیہ سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۲۰۰ روپیہ تک قرض لے سکتا ہے۔ ۵۰ روپیہ سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۵۰۰ روپیہ تک قرض لے سکتا ہے تو یہ قرض کی مقدار کے تناسب سے ممبری فیس کا کم یا زیادہ ہونا اور ممبری فیس کی مقدار کا فراہم کئے جانے والے قرض کی مقدار کے ساتھ ہم رشتہ ہو جانا بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سودی منافع کے حصول کی یہ بھی ایک صورت ہے۔

بہر حال ان صورتوں کو ناجائز کہا جائے یا صورتیں بدل کر انہیں جائز قرار دیا جائے یہ سوال بہر حال قائم رہتا ہے کہ یہ مالیاتی ادارے جو ضرورت مندوں کے لئے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں ان کے ضروری اخراجات کیسے پورے کئے جائیں۔ ؟

اس سے قطع نظر کہ ہندوستان میں موجود اس طرح کے مختلف مالیاتی اداروں کا طریق عمل کیا ہے ہمیں اصولی طور پر چند امور پر غور کرنا چاہیئے مسلمانوں کی موجودہ معاشی حالت، ذرائع معاش کے حصول کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت قوم کے افراد کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش، اور شدید حاجت کی صورت میں مہاجنی سود سے بچاتے ہوئے ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرنے کی خاطر ایسے مالیاتی اداروں اور سوسائٹیز کا قیام مفید اور ضروری ہے یا نہیں ؟ ۔

چونکہ یہ سوسائٹیز جمع شدہ سرمایے کو تجارت میں نہیں لگاتیں اور ان کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہے اس لئے وہ ضروری اخراجات کیسے پورے کریں۔ اخراجات دو قسم کے ہیں۔ کچھ تو وہ اخراجات ہیں جو سوسائٹی کے لئے ایک اثاثہ پیدا کرتے ہیں، مثلاً مکانات فرنیچر ٹائپ رائٹر وغیرہ، یہ اخراجات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ایک اثاثہ بنتا ہے جو دیر تک قائم رہتا ہے دوسرے روزمرہ کے اخراجات ہیں جیسے عملہ کی تنخواہیں، اسٹشنری وغیرہ ۔

واضح رہے کہ یہ سوسائٹیز کسی ضرورت مند کو اسی وقت قرض دے سکتی ہیں جب ان کے پاس

جمع سرمایہ موجود ہو اور بہت سے اس طرح کے مالی اداروں میں سرمایہ جمع کرنے پر اچھا خاصہ خرچ ہوتا ہے۔ تنخواہ یا کمیشن پر مستقل عملہ مامور ہے جو دن رات گھوم کر اصحاب ثروت ۔ سے سرمایہ حاصل کرتا ہے، مجھے بعض ایسے مالیاتی اداروں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ ان کے کل اخراجات کا اسی (۸۰) فی صد حصہ اصحاب ثروت سے سرمایہ کے حصول پر خرچ ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ کسی بھی سوسائٹی کو چلانے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے پر اخراجات ان کی وصولیابی اور واپسی کے اخراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری کا خرچ سوسائٹی کو چلانے کیلئے خریداری یا کرایہ پر مناسب مکان کے حصول اور دیگر مستقل کام آنے والے اثاثے کی خریداری یا کرایہ پر خرچ اور تیسرا خرچ قرض خواہوں کو دیئے گئے قرض اور ان کی واپسی کے اندراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری وغیرہ کے اخراجات ہیں۔

میں نے دیکھا کہ بعض اداروں میں اس طرح کی غیر سودی اسکیموں کی تبلیغ واشاعت وغیرہ پر کئے جانے والے اخراجات کو بھی اسی مد میں داخل کیا جاتا ہے اور ایسا بھی ہے کہ اخراجات میں وہ ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی جو ایسے مواقع پر برتی جانی چاہیئے۔

پس یہ طے کرنا بھی ضروری ہے کہ کس قسم کے اخراجات کو ضرورت میں شمار کیا جائے۔ سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ایسے مالیاتی ادارے جو اس قسم کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور ان کے ضروری اخراجات کی کفالت کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو کیا یہ اخراجات قرض خواہوں سے وصول کئے جاسکتے ہیں؟

واضح رہے کہ کسی بھی مالیاتی ادارے میں تین فریق شریک ہوتے ہیں (۱) وہ لوگ جن کا سرمایہ سوسائٹی میں جمع ہوتا ہے (۲) وہ لوگ جو اس سرمایہ سے بذریعہ قرض استفادہ کرتے ہیں (۳) تیسرا فریق خود وہ سوسائٹی ہے جس کی ایک قانونی اور اعتباری شخصیت ہے، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اخراجات کلی یا جزئی طور پر تینوں فریقوں میں سے کسی سے لئے جانے چاہیئے، اصحاب سرمایہ جو کوئی منافع اپنی جمع شدہ دولت کا حاصل نہیں کرتے ہیں کیا ان اخراجات کے ذمہ دار ہیں؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوسائٹیز کے ذریعہ ان کے سرمایہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے لیکن عملی بات قابل غور یہ ہے کہ کیا لوگ اس لئے اپنے روپے سوسائٹی میں امانت جمع کرائیں گے تاکہ ہر سال چند فیصد ان کے جمع شدہ سرمایہ کا گھٹتا ہے، معاملہ میں دوسرا فریق خود سوسائٹی ہے جس کی حیثیت اعتباری شخصیت اور قانونی فرد کی ہے، جس کے کچھ فرائض بھی ہوتے

ہوتے ہیں اور جس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں اصلاً یہی شخص اقتداری
قرض دینے کا معاملہ کرتا ہے اگر اس پر خرچ کی ذمہ داری عائد کی جائے تو جائز بلکہ مناسب ہونا چاہیئے
لیکن دشواری یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے پاس خود نہ کوئی ذریعہ آمدنی ہے اور نہ کوئی جمع شدہ سرمایہ
جو اس کی ملک ہو ایسی صورت میں سب سے اچھا راستہ یہ ہے کہ سوسائٹی کے لئے کم از کم
اتنی آمدنی کے ذرائع پیدا کئے جانے چاہئیں جو اس کے اخراجات کی کفالت کر سکیں، یعنی سوسائٹی
میں جمع شدہ سرمایہ کا ایک حصہ براہ راست یا بالواسطہ قابل اعتماد پیداواری ذرائع میں لگایا جائے
مثلاً اگر قانوناً سوسائٹی خود کوئی کاروبار نہیں کر سکتی تو ایسے ضمنی ادارے (Subsidiary Insitutions)
قائم کئے جائیں جو تجارت یا صنعت کے ذریعہ آمدنی پیدا کر سکیں اور وہ آمدنی سوسائٹی کو لوٹے،
میری معلومات کے مطابق بعض اداروں میں جہاں بڑا سرمایہ اکٹھا ہوا ہے کچھ خاص افراد کے نام
یا کسی خاص انجمن کے نام قرض کی ایک بڑی رقم الاٹ کی گئی جس سے مکانات یا بازار تعمیر کئے گئے
اور ان سے غیر معمولی یقینی آمدنی حاصل ہو رہی ہے، اگر اس طرح کے کام خود سوسائٹی کرے یا
اپنے سبسیڈری (SUBSIDIARY) اداروں کے ذریعہ ایسے پیداواری منصوبوں میں
سرمایہ لگا کر آمدنی حاصل کرے تو اس کی راہ سے بہت بڑی رکاوٹ دور ہو سکتی ہے اور کسی تاویل
اور نامناسب حیلے سے بچ کر ہم اس مناسب اور مفید کام جاری رکھنے کے لائق ہو سکتے ہیں، اور
میرا مقصد یہ ہے کہ پوری فکرمندی کے ساتھ اس کے لئے کوشش کی جانی چاہیئے کہ سوسائٹی جائز
وسائل سے خود اپنے لئے آمدنی حاصل کرے، چاہے اس راہ میں کچھ مشکلات ہی کیوں نہ ہوں ان
آ ان راستوں سے بچنے کی کوشش کی جائے جن میں ربوا یا شبہ ربوا میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔
تیسرا اور آخری سوال جو اس سلسلہ میں بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی ذریعہ آمدنی
سوسائٹی کے پاس موجود نہیں ہے تو اس کے نظام کو قائم کرنے اور چلانے کے راستے میں جو
اخراجات ہوتے ہیں وہ قرض خواہوں پر عائد کئے جا سکتے ہیں یا نہیں جو اصلاً مستفید ہونے
(BENEFICIARIES) کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں عام طور پر جو اصطلاح استعمال کی
جا رہی ہے وہ سروس چارج (Service Charge) یعنی اجرۃ الخدمہ کی ہے، یہ اصطلاح راقم الحروف
کے نزدیک قابل قبول نہیں، اس لئے کہ سوسائٹی کی خدمت قرض فراہم کرنا ہے اور اجرت اس کا
معاوضہ ہے اور یہ کچھ بھی ہو سکتا ہے جو فریقین کے مابین طے ہو جائے اس طرح اجرۃ الخدمہ یعنی
سروس چارج کی حیثیت سوسائٹی کے لئے ایک ذریعہ آمدنی ہو گی اور اس کا کوئی رشتہ واقعی

اخراجات سے نہیں ہوگا، اور صاف لفظوں میں یوں کہنا پڑے گا کہ سروس چارج کے نام پر آنے والی آمدنی ایک ایسی زائد آمدنی ہے جو قرض پر دیئے گئے سرمایہ پر اضافے کی صورت میں قرض دینے والے ادارے کو ملتی ہے اور قرض دیتے وقت ہی معاملہ میں سروس چارج کے نام سے اس اضافی رقم کا لینا قرض دہندہ اور قرض خواہ کے درمیان طے پایا جاتا ہے اور اسلامی شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع اور صلہ کی ہے اسے کسی بھی طرح ذریعہ آمدنی نہیں بنایا جا سکتا۔

البتہ اگر سروس چارج سے مراد وہ واقعی عادلانہ اخراجات ہیں جو اس نظام کو چلانے پر خرچ ہوتے ہیں جسے انتظامی اخراجات (Management Expenses or out lays) کہا جا سکتا ہے تو اس پر غور کیا جانا چاہیے کہ قرض خواہ جو اس نظام سے فائدہ اٹھا رہے ہیں کیوں نہ وہی اس پر آنے والے خرچ کے ذمہ دار قرار دیئے جائیں، ٹھیک جس طرح ایک قرض خواہ جو اپنے دوست سے کوئی قرض حاصل کرتا ہے تو درمیانی فاصلہ کے آنے جانے کے اخراجات یا بذریعہ منی آرڈر قرض کی واپسی کے اخراجات کو ادا کرنے پڑتے ہیں اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی اخراجات ہی قرض خواہوں سے وصول کئے جائیں گے تو یہاں کوئی ایسی اضافی آمدنی حاصل نہ ہوگی، جس سے اصحاب سرمایہ یا سوسائٹیز کے لئے یہ آمدنی ذریعہ تمول بنے، البتہ صرف ایک خطرہ رہ جاتا ہے کہ سوسائٹیز قائم کرنے والے افراد اگر خوف خدا سے خالی دل رکھتے ہوں تو ضروری اخراجات کی مد کو پھیلا کر وہ اپنے تعیش اور تمول کا راستہ نکال لیں گے لیکن اگر اس طرح کے مالیاتی اداروں کا کوئی ایسا وفاقی بورڈ موجود ہو جو حقیقی عادلانہ اخراجات کا تعین وقتاً فوقتاً کرتا رہے تو اس شرعی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا سد باب کیا جا سکتا ہے۔

اسی ذیل میں ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان حقیقی اخراجات کا تعین اندازے اور تخمینے سے کیا جا سکتا ہے اگر ہاں تو اس تخمین کی بنیاد کیا ہونی چاہیے، خرص و تخمین کی کچھ نظیریں شریعت میں موجود ہیں، غور کرنا یہ ہے کہ جب بہت سارے لوگوں کے معاملات متعلق ہوں اور حقیقی اخراجات کا حساب کرنے میں دشواری ہو تو کیا تخمینی طور پر ان اخراجات کا حساب کیا جا سکتا ہے اور خرص و تخمین کی جو نظیریں شریعت میں ملتی ہیں انہیں یہاں روبہ عمل لایا جا سکتا ہے؟ اگر اصول خرص و تخمین کو روبہ عمل لایا جائے اور حسابی مدت اکاؤنٹنگ پیریڈ (سال یا چھ ماہ جو بھی مقرر ہو) گزرنے کے بعد یہ معلوم ہو کہ اس مدت میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں اس کے

مقابلے میں وہ آمدنی زائد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ زائد آمدنی نہ اصحاب سرمایہ کی ملک ہوگی اور نہ سوسائٹی کو اس پر تصرف کا اختیار ہوگا، راقم الحروف کے نزدیک اس زائد آمدنی کو ان قرض خواہوں کو واپس کیا جانا چاہیے جنھوں نے خرچ کی مد میں یہ رقم دی تھی۔

البتہ یہ بات حضرات علماء و فقہاء کے غور کرنے کی ہے کہ یہ اخراجات قرض خواہوں کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے جو فی الحال حسابی مدت پورا ہونے سے پہلے لا معلوم ہیں یا قرض کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے مثلاً ایک سال میں دس لاکھ روپئے پانچ سو افراد کو قرض دیئے گئے اور کل تخمینی اخراجات ایک لاکھ روپیے ہیں تو اگر انہیں مقدار قرض پر تقسیم کیا جائے تو ہر قرض خواہ کو اپنے لئے ہوئے قرض کی مقدار کا دس فیصد بمد خرچ سوسائٹی کو ادا کرنا پڑے گا۔ اور فرض کیجئے کہ سال گذرنے پر کل ۹۰ ہزار روپیے ہوتے تو یہ قرض خواہ ایک فیصد واپس پانے کے حقدار ہوں گے اور اگر اس خرچ کو قرض خواہوں کی تعداد یعنی ۵۰۰ پر تقسیم کیا جائے تو فی کس دو سو (۲۰۰) سو روپیے ادا کرنے پڑیں گے چاہے اس نے ۵۰۰ قرض لئے ہوں یا ۵۰۰۰ قرض لئے ہوں، پہلی صورت میں ۵۰۰ والے کو ۵۰ روپیے اور ۵۰۰۰ قرض لینے والے کو (۵۰۰) روپیے خرچ کی مد میں ادا کرنے ہوں گے۔

اگرچہ پہلی صورت میں قرض کے تناسب کے ساتھ خرچ بظاہر ربوا کی سی صورت پیدا کرتا ہے لیکن اس میں "ذمہ داری بقدر استفادہ" اصولاً تقاضائے عدل کے مطابق معلوم ہوتی ہے اور دوسری صورت میں کم مقدار میں قرض لینے والوں پر زیادہ خرچ کا بوجھ پڑ جاتا ہے اور زیادہ قرض لینے والوں کو کم خرچ ادا کرنا پڑتا ہے جو ظلم سے قریب محسوس ہوتا ہے۔

مدت قرض کی کمی اور زیادتی کا اس سلسلہ میں کیا اثر پڑے گا یہ بھی امر قابل غور ہے ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے یہ محسوس ہو کہ مدت کی تاخیر کی وجہ سے کچھ زائد رقم قرض خواہوں کو ادا کرنی پڑتی ہے اس سے ربوا النسیئہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور عموم ربوا کے زمانہ میں ممکن حد تک ایسی صورتوں سے بھی پرہیز کیا جانا چاہیئے جن سے ایسی تہمت پیدا ہوتی ہو جس کی نظیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حرمت خمر کے ابتدائی زمانہ میں دباء، حنتم، اور ایسے ظروف کے استعمال سے منع کرنا ہے جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے۔

راقم الحروف کے نزدیک ہر سوسائٹی کو ایک حسابی مدت متعین کر لینا چاہیئے اور اس حسابی مدت کو بھی معیاری مان کر اخراجات کی تشخیص اور بہ مقدار قرض قرض خواہوں پر اس کی تقسیم کی جانی چاہیئے کہ یہی طریقہ عدل سے زیادہ قریب ہے۔

واضح رہے کہ قرض خواہوں سے اخراجات کا وصول کیا جانا انتہائی مجبوری کا درجہ ہے جو اس طرح کے مالیاتی ادارے خود کفیل ہو چکے ہوں یا کوئی دوسرا ذریعہ آمدنی رکھتے ہوں یا پیدا کر سکتے ہوں، انہیں بہرحال ان اخراجات کا انتظام اپنے ذرائع سے کرنا چاہئے اور قرض خواہوں کے ساتھ خیر خواہی کا جذبہ ایسے اداروں کے قیام کے پس منظر میں ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ قرض خواہوں پر قرض پر لی ہوئی رقم کے علاوہ کوئی مزید بوجھ نہ ڈالا جائے کہ یہی روح شریعت ہے ۔

[illegible]

ہندوستان اور ہندوستان سے باہر اسلامی بینکنگ کی تشکیل کی متعدد کوششیں ہو رہی ہیں یہ کوششیں چھوٹے پیمانے سے لیکر بڑے پیمانے تک مقامی سطح سے بین الملکی سطح تک ہر اعتبار سے ہو رہی ہیں۔ ان میں بعض کاوشیں یقیناً نہایت وقیع ہیں۔ تاہم مجموعی اعتبار سے ان کے سلسلے میں احساس پیدا ہوتا ہے وہ درج ذیل ہے:

۱۔ــــ مغربی نظام جو عصری نظام ہے کی بنیاد اسلام سے مختلف ہے۔ اس نظام نے اپنی مخصوص ضرورتوں اور ترجیحات کے لیے مختلف علوم وفنون وضع کئے اور انھیں ترقی دی۔ یہ علوم وفنون ان کی مخصوص ضرورتوں کی تکمیل کرتے ہیں اور انھیں فکری وعملی غذا اور قوت پہنچاتے ہیں انھیں علوم وفنون پر منحصر ادارے وجود میں آئے، جو انھیں امور کو زیادہ منظم اور عملی شکل میں انجام دیتے ہیں۔ انھیں میں موجودہ بنکاری بھی ہے۔ لہٰذا

(۱) خواہ مسلمانوں کے مفاد میں عصر حاضر کی بنکاری کی طرح مسلمانوں میں بنکاری کو رواج دیا جائے۔ ــــــــ یا ــــــــ (۲) عصری بنکاری کے متوازی اور اسی سطح اور معیار کی بنکاری اسلامی بنکاری کے نام سے وضع کی جائے۔ ہر دو صورتوں میں مغربی نظام کی مخصوص ضرورتوں کی تکمیل ہوگی اور وہی ترجیحات ہمارے معاشرے کی قدر بن جائیں گی جو مغرب کی ہے۔

۲ــــ اگر ان ترجیحات کو صدر یا قبلہ مان کر اسلامی بینکنگ کی اپنی تشکیل کی جائے جو حلال ہی کے دائرہ میں رہتی ہو تو اولاً اسکی عملیت وفعالیت موجودہ عصری نظام میں محدود اور مشکوک ہوگی۔

اور ثانیاً اسلام کے عصر حاضر کے غیر عادلانہ نظام کا ضمیمہ بن جانے کا خطرہ لاحق ہے۔ جہاں موجودہ حالات میں غیر عادلانہ نظام کے بہت سارے منشط ومکرہ میں زندگی گزارنا مسلمانوں کی مجبوری ہے لیکن جب کوئی ادارہ یا کئی ادارے 'اسلامی' کے نام سے انھیں ترجیحات کی تکمیل کریں گے تو برائی کے زیادہ ہونے کا خطرہ ہے۔ اس لیے کہ ویسی صورت میں انھیں بظاہر اسلام سے سند جواز حاصل ہو جائے گا۔

۳ــــ بجائے اس نہج کی کوششوں کے کہ مسلمان حلال وحرام کی تمیز کرتے ہوئے اس غیر عادلانہ نظام میں جہاں کے قوانین اور اقدار اسلام سے جداگانہ ہی نہیں بالعکس ہیں، مسلمان عبادات کی طرح معاملات کیسے کریں اور ظاہر ہے اس میں ایسا ہو سکتا ہے کہ ایسی صورتحال میں بعض کام مسلمان اسلام کے مطابق کر پائیں گے اور بعض نہیں کر پائیں گے۔ لہٰذا جو کر پائیں انھیں کرنے کی سعی کی جائے۔ اور جو نہیں کر پائیں انھیں دیکھا جائے کہ کیسے ہم چھوڑ سکتے ہیں خواہ ہم کو کتنا ہی نقصان ہو اور کون سی چیز ہماری حیات کے لیے مجبوری اور ضرورت ہو گئی ہے۔ لہٰذا صرف اس حد تک اجازت یا متبادل طریقے دکھلائے جائیں۔ ــــــ غرض ان سب کی بجائے کوشش کی نہج یہ ہے کہ مغرب اور اس کے نظام کے سارے آدجات مثلاً Banking Investment , Industrialisation, Welfar, وغیرہ وغیرہ کو مغرب پر قیاس کر کے اسے اسلام کے چوکھٹے میں فٹ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۴ــــ یہاں میں پورے شرح صدر کے ساتھ یہ سوال کرنا چاہتا ہوں کہ ہماری ضرورت (Want + Demand) کیا ہے؟ اور اسے کون طے اور متعین کرے گا۔ اسلام یا عصری نظام یعنی ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔ اسے طے اور متعین کرنا اسلام کا کام ہے اور میرے خیال میں یہ ذمہ داری ہم صرف اسلام ہی کو سونپ سکتے ہیں۔

جہاں تک عصری نظام کا تعلق ہے تو اس کے تحت ضرورت کیا ہے اور اسے کیا ہونا چاہیے یہ ایک سفسطہ یا طلسم ہے۔ جسے مغرب کو بجھے بغیر محسوس کرنا مشکل ہے۔

مثلاً مغرب نے سیاسیات میں پچھلی صدی میں ثابت کیا کہ قومیت اور وطنیت ہماری حقیقت ہے۔ اور وہ ضروری ہے۔ بیسویں صدی کے پہلے ۵۰ سالوں میں قومیت وطنیت کے بجائے بین الاقوامیت ہماری ضرورت قرار دی گئی۔ اب پھر قومیت ضرورت قرار دی جا رہی ہے

تجارت کے میدان میں ابھی چند سالوں تک PROBATIONISM ہماری ناگزیر ضرورت قرار دی گئی. اب LAISSAZE FAIRE کو پھر ہماری ضرورت قرار دیا جا رہا ہے.

تعمیرات کے میدان میں High Dams اور Heavy Industries انسانیت کی ناگزیر ضرورت قرار دیئے گئے. آج انسانیت کی بقا کے لیے انھیں مضر بتایا جا رہا ہے.

غذا اور زراعت کے میدان میں Fertilizer High yielding crops Cross-Breeding کو ہماری ناگزیر ضرورت قرار دیا جا رہا تھا اور وہ ادارے جو انھیں بروئے کار لائیں، ناگزیر قرار دیئے جا رہے تھے. اب انھیں A-Biatic disorder کا سبب مانا جا رہا ہے اور اس سے جلد از جلد پیچھا چھڑانے کو انسانیت کی ضرورت قرار دیا جا رہا ہے.

کل ترقی یافتہ ہونے کی ناگزیر ضرورت بتائی گئی اور غریب ملکوں سے کہا گیا کہ وہ لوگوں کو بھوکا رکھ کر مغرب سے ہتھیار خریدیں، اب کہا جا رہا ہے کہ ہتھیار خریدنا انسانیت کے خلاف ایک جرم ہے.

میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا BANK اور Banking اسلام کی ناگزیر ضرورت ہے اور اگر ہے تو اس کی کون سی دلیل ہے؟ اور یہ کہ اس کی کیا ضمانت ہے کہ کل BANK انسان کی ضرورت نہ رہ جائیں. اور جو حضرات واقف ہیں کہ بھی بینک MNCs اور Corporations کے بعد عوام کی ضرورت نہیں بلکہ ان کی قید کی علامت ہو گئے ہیں.

۵ــــ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ معاشیات اور بالخصوص تجارت کے میدان میں گذشتہ صدیوں اور آج بہت بڑا فرق آگیا ہے. ممکن ہے یہ بات ان کے نزدیک صحیح ہو، لیکن جہاں تک میرا ناقص علم ہے نوعی اعتبار سے کوئی فرق واقع نہیں ہوا، اور جہاں تک نئے Tools کے استعمال ہونے کا سوال ہے وہ ہر زمانے میں ہوتا آیا ہے. ہاں ایک طرف دنیا سمٹ گئی ہے، یا بالفاظ دیگر مخصوص مفادات کے تحت چند خاص میدانوں میں سمیٹ دی گئی ہے اور دوسری طرف ایسی حالت میں ایک غیر عادلانہ نظام کے جاری وساری ہونے سے جو پیچیدگیاں چند در چند ہو سکتی ہیں، وہ پیدا ہو گئی ہیں.

۶ــــ اسلامی بینکنگ کے تشکیل کی کوشش اس طرح ہو رہی ہے کہ ایک طرف مغرب کے بینکنگ کو سامنے رکھا جاتا ہے پھر قرآن وسنت اور کسی درجہ میں فقہا، اُمت کی آرا سے صرف اس حد تک استفادہ کیا جاتا ہے جس سے ان کے اجزا میں مدد مل سکے لیکن جو بات یکسر

مفقود نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُمّت میں قرونِ اولیٰ سے لیکر پچھلی صدیوں تک رہنے
معاملات اور کاروبار خواہ وہ ہزار روپئے کی تجارت ہو یا کروڑوں روپئے کی صنعت یا تجارتی
بیع و شراء ہو یا International Trade بہر حال اسلام کے مطابق ہوا کرتے تھے۔ ان کی
عملی شکل کیا تھی بحر اوقیانوس کے گلف اسٹریم سے لیکر انتہائے آسٹریلیا کے پس ایڈیلیڈ
تک آخر کروڑوں نہیں اربوں روپئے کی تجارت ہوتی تھی۔ آخر وہ کیسے انجام پاتی تھی اور امت
کا تعامل کیا تھا۔ آج بڑے تجارتی Houses کو دیکھ کر جن حضرات کو یہ خیال آتا ہے کہ بڑی تجارت
تو بینکوں کے ذریعہ ہوتے ہیں اور یہ کہ سلف میں اتنے بڑے کاروبار کی نظیر کہاں
ملتی ہے جان لیں کہ ایسا نہیں۔ باخبر حضرات کو اس مقدمے کی یاد ہوگی جو بالکل آخری عہد سے تعلق
رکھتی ہے جو فورٹ ولیم کالج میں اٹھارویں صدی کے اوائل میں ایک حضرمی تاجر جو ہیروں
اور موتیوں سے لدے جہاز کے تعلق سے تھا جسے لوٹ لیا گیا تھا۔ یہ کاروباری Companion
کا ودیعہ جو مصنوعات کی تعین قیمت سے متعلق تھا۔ جو سبب بنا East India ایک دور رس تغیر
قوانین کا۔

ہم اس سعی اور کوشش میں اُمت کے تعامل کو یکسر نظر انداز کر رہے ہیں۔ بلکہ حقیقت
یہ ہے کہ نہ ہمارے پاس اس کی کما حقہٗ معلومات ہے اور نہ ہم اس کی معلومات حاصل کرنے
کی ضرورت ہی محسوس کرتے ہیں۔

کیا یہ بہتر نہیں کہ ہم اُمت کے اس تعامل کو سامنے لاکر جو خود اپنے اپنے وقت کے
فقہاء کی آراء سے ہی مستنیر و مستفید ہوں گے۔ نئی عمارت بنانے کی بجائے دین کی پرانی
عمارت کی تعمیر و توسیع کا کام کریں اس سلسلے میں آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ تفصیلات پیش کرنے
کی کوشش کروں گا۔

۷۔ بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم لفظ ربا کا نہایت سہل پسندانہ استعمال اور تعبیر کرتے ہیں۔
میری ناقص رائے میں ربا معاملات و تجارت میں محض ایک مثال کا نام نہیں۔ بلکہ اس کا تعلق
عقیدے، عبادات اور معاملات سب سے یکساں ہے اور یقیناً کہا جا سکتا ہے کہ ربا کا تعلق
جتنا بیع و شراء اور مبادلے سے ہے اتنا ہی تعلق بس اسی انداز و اخلاقیات سے ہے۔ غالباً

یہی وہ بات ہے جس کی طرف ابن ماجہ میں مروی ایک حدیث سے اشارہ کیا گیا ہے: الربا ثلاثة وسبعون ابواب، أيسرها مثل ان ينكح الرجل امه وان اربا عرض الرجل المسلم۔
لہذا ربا کی چند ظاہری شکلوں سے چھٹکارا ہی ہمارا نصب العین ہونا چاہیئے یا اس غیر عادلانہ نظام کے تحت Vicious Circle of Riba کا خاتمہ کرنا یا اُمت کو اس سے نجات دلانا ہونا چاہیئے۔ اور اگر ایسا ہی ہے یا بعض حضرات یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسی رخ پر کوشش ہے تو اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے:
(۱) محض چند جزوی چیزوں اور آلہ جات کی تشکیل کی عملیت کیا ہوگی؟ ہوگی بھی یا نہیں؟

۸۔۔۔ اسلامی معلومات، اسلامی اخلاق کے اجرا اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے مطابق تیسری اور چوتھی قسم کے ارتفاقات کے اسلامی بنیادوں پر قائم کئے بغیر ان آلہ جات کی تشکیل بظاہر Counter Production لگتی ہے۔ عمر چاپرا کا رجحان بھی ایسا ہی لگتا ہے۔

کام

یہ سوال اپنی جگہ صحیح ہے کہ آخر بحیثیت اُمت مسلمہ ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔ تو اس باب میں مندرجہ ذیل امور کی طرف ذہن جاتا ہے۔
(۱) اسلامی زندگی کی عمارت جس حد تک قائم ہے، اسے مستحکم کیا جائے اور جہاں جہاں غیر عادلانہ نظام کے آنے سے ٹوٹ گئی ہے یا ویران ہو گئی ہے اسے تعمیر کیا جائے، آباد کیا جائے اور اسی کی توسیع کی جائے۔ خواہ یہ سارے کام کتنی ہی آہستگی سے ہو۔
(۲) مغربی نظام کے متوازی نظام وضع کرنے سے پرہیز کیا جائے۔ اسکے متعدد اسباب ہیں:
۱۔۔۔ مغربی نظام کا وہ حصہ جو سرمایہ داری کہلاتا ہے۔ اس حصے کے مقابلے میں جسے Communism کہتے ہیں کم شکست و ریخت سے دوچار نہیں ہے۔ وہاں وہ عمل شروع ہو چکا ہے۔ جسے Consumerism اور Endism کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔
۲۔۔۔ Corporations MNC's ساری دُنیا میں ایک نئی ملوکیت لانے کی کوشش کر رہے ہیں، جو گذشتہ نظامہائے ملوکیت سے زیادہ جبر اجابرانہ ہوگا۔ لہذا کوئی بھی کوشش جو بنیادی طور پر اس نظام عصر کی زمین پر قائم ہو اور جس کا کام سہولت اور Expediancy پیدا کرنا ہو، وہ بالآخر اسکے معاون ہی ہوتی ہے۔

(۲) بلکہ گذشتہ صدی سے اب تک اس نظام عصر کے جمے کی طرح جس کے سبب جو فسادات پیدا ہوئے ہیں اور ہونے والے ہیں، ان سے Anti dote تیاری کی طرف دھیان دینا چاہیئے۔

۳ ایسے ممالک جہاں نہ مسلمانوں کی حکومت ہے نہ مسلمان اکثریت میں ہیں۔ وہاں ان ضروریات کی حد تک ہی غور ہونا چاہیئے۔

از ـــــ عبدالوہاب محمد دلوی سابق ڈپٹی چیف آفیسر رزرو بینک آف انڈیا بمبئی

غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل پر بحث کرتے وقت ہمیں قانونی گنجائشوں ور دشواریوں یا پابندیوں کے علاوہ دو بنیادی نکتوں کو مدنظر رکھنا اور ان کے دو مختلف مواقف میں امتیاز کرنا اور سمجھنا بیحد ضروری ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱ــــ ایسا ملک اور حالات جہاں نہ صرف نظام حیات اسلامی قوانین اور ضوابط کے مطابق چل رہا ہو اور جہاں زندگی کا ہر شعبہ شریعت اسلامیہ کا پابند ہو بلکہ ہر لحاظ سے پورا معاشرہ اسلامی ہو۔

۲ــــ ایسا ملک اور حالات جہاں نہ صرف نظام حیات بلکہ قوانین اور ضوابط غیر اسلامی ہوں اور سماج اسلامی اصولوں سے منحرف ہو اور پورا معاشرہ فاسد بلکہ جہاں پورے اسلامی طور طریقوں پر زندگی گذارنا دشوار نہ سہی مگر سہل بھی نہ ہو۔ جہاں ہر مقام پر سودی کاروبار کا قبضہ ہو اور سودی سرمایہ دارانہ نظام، معاشیات، افکار، اخلاق بلکہ ہر شعبۂ زندگی پر چھایا ہوا ہو۔

مندرجہ بالا دونوں حالات میں بنیادی فرق ہے۔ پہلی شکل میں معاشرہ پہلے سے اسلامی ہے اور اس کی اصلاح کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پورے اسلامی سماج میں صرف غیر سودی بینک کے قوانین و ضوابط کا انطباق کرتا ہے۔ ایسے معاشرہ میں سود کی حرمت کا ـــــــ قانون زندگی کے دوسرے شعبوں سے ٹکراؤ پیدا نہیں کرتا کیونکہ یہاں زندگی کے ہر شعبہ کا مقصد وہی ہے جو سود کی تحریم کا ہے اور سب کی روح اسلامی ہی ہے۔ یہاں سود کی حرمت کا قانون وہ سارے فائدے پہنچا سکتا ہے جن کے لیے یہ قانون وضع کیا گیا تھا کیونکہ اس کے لیے حالات ہموار ہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی قانون ایک ایسا نمونہ جس کے تمام اجزاء آپس میں جڑے ہوئے ہیں اور ہر جزو دوسرے جزو کے لیے زمین ہموار کرتا ہے اور اس

سے مکمل فائدہ پہنچتا ہے۔ اس کے خلاف جہاں دوسرے قسم کے حالات اور نظام حیات ہو وہاں سود کی حرمت کو کسی ایک بینک پر منطبق کرنا جبکہ دوسرے تمام مالیاتی ادارے اور بینک سود کی بنیاد پر قائم ہیں اور زندگی کے اور کسی شعبے میں اسلامی احکام جاری نہیں ہیں دشواریاں پیدا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ظاہر ہے کہ قوانین کی تفریق ان جملہ نتائج کو فراہم نہیں کر سکتی جو اسلامی سماج میں حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ اور جن کے فوائد آسانی سے اسلامی احکام کے پورے سماج پر رائج شدہ حالات یا ماحول میں حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ ان باتوں کو یہاں بیان کرنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ ہم سب غیر اسلامی احکام کے سبب سے اسلامی احکام سے معذور اور آزاد ہیں۔ ہم یہ بھی کہنا نہیں چاہتے کہ جب دنیا سود کے سمندر میں ڈوب چکی ہے سود انسانی زندگی کا اوڑھنا بچھونا بن چکا ہے، سود کو اقتصادی ترقی کا اور تجارتی اور صنعتی کاروبار کا مداوا سمجھا جاتا ہے۔ بلا سود کے بینک کی بات کرنا بے سود ہے۔ بلکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ عذر لنگ پیش کر کے حرمت سود کے احکام سے چھٹکارا حاصل کرنا مسلمانوں کا شیوہ نہیں ہے۔ ہم یہ کہنے کے عادی نہیں ہیں:

ابھی نہ چھیڑ محبت کے گیت اے مطرب
ابھی حیات کا ماحول سازگار نہیں

یہ تو مایوسی کا پیغام ہے۔ مرد مسلم ایسے نعروں کو قبول نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے وہ کہتا ہے:

جگا دے بزم کو مطرب سنا کے نغمۂ دل
یہ کیا کہ زیست کا ماحول سازگار نہیں

اگر ہم کسی مقام پر یا ماحول میں معذور و مجبور ہوں بھی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہمیں سود کی حرمت کے احکام کی بقدر حجت خود پیروی کی ضرورت نہیں ہے بہرحال ضرورت ہے اور بقدر امکان ان احکام کیلئے ماحول کو ہموار بنانے کی سعی کرتے رہنا چاہیئے۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں شاید سارے اسلامی ممالک میں بھی اسلامی بینک کے لیے حالات سو فی صد سازگار نہیں ہیں۔ گویا ہمارا ملک نا اسلامی ممالک میں بھی غیر اسلامی ملکوں کی کمپنیاں اور بینک کسی نہ کسی طریقے سے پنجے جمائے ہوئے ہیں۔ اور اسلامی ماحول کو مکدر کئے ہوئے ہیں۔

ہمارے ملک میں تو صورت حال کچھ اور ہی ہے۔ یہاں نظام حیات کے مختلف شعبوں میں تضاد و تعارض ہے۔ ایسے حالات میں غیر سودی بینک کی تشکیل گو ناممکن نہیں مگر آسان

بھی نہیں ہے۔ سارے رائج احکام اور طریقے غیر اسلامی ہیں اور پورے سماج پر سودی نظام
حکومت کر رہا ہے۔ ایسی جگہ اور ماحول میں ضروری ہے کہ غیر سودی اسلامی بینک وہی طریقۂ کار
اختیار کرے، جو اس ماحول اور زمین کے احکام سے تصادم پیدا نہ کرے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ہم
حکومت کے ان قوانین سے جو ہمارے بینک کی بہتری کے لیے ہوں، چھٹکارا پانے کی
کوشش نہ کریں۔ مثلاً آڈٹ، انسپیکشن وغیرہ۔ علاوہ ازیں چونکہ اقتصادیات، معاشیات اور
فکر و سیاست پر غیر اسلامی حالات اپنا قبضہ جمائے ہوئے ہیں اور ہم صورت حال میں تغیر
لا نہیں سکتے۔ ہمیں چاہیے کہ رائج الوقت احکامات اور طریقۂ بینک کاری کو مد نظر رکھتے ہوئے
معقول شرعی صورت کی جستجو کریں اور جہاں تک ہو سکے موجودہ قوانین کی جو فاسد پابندیاں ہیں،
ان سے مبرا رہنے کی کوشش کریں۔ مختصر یہ کہ ہم غیر سودی اسلامی بینک کے لیے جدید
بینک کاری کے شریعت سے غیر ممنوعہ اصولوں کو اپنے طریقۂ کار میں اس طرح اختیار
کرنے کا اہتمام کریں کہ جس سے ہمارے بینک کی ترقی اور بینکوں کے برابر ہوتی رہے۔

اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل اُس کو صرف
ایک تجارتی ادارہ نہ بنا دے جہاں کاروبار ہوتا رہے اور فائدہ ہوتا رہے بلکہ وہ بینک ایک
ایسا انداز اختیار کرے کہ اس بینک کو حقیقی بینک کہا جائے۔ وہ لوگوں کی اقتصادی زندگی
میں وہ تمام فرائض انجام دے جو دنیا کے دوسرے بینک انجام دے رہے ہیں۔ جہاں امانتیں
DEPOSITS بلا روک ٹوک جمع کی جا سکیں اور چھوٹے بڑے کاروبار کے لیے قرض بھی مہیا
کیے جا سکیں تجارتی اور صنعتی اداروں کی بینکنگ کے طریقوں پر امداد بھی کی جا سکے CHEQUE
چیک کا سلسلہ بھی رہے اور ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ عوام اپنے کاروباری معاملات کا
رشتہ قائم کرنے میں کسی قسم کی جھجک یا رکاوٹ محسوس نہ کریں۔ ساتھ ہی ساتھ یہ سب کچھ کرنے
کے لیے ایسے طریقے وضع کیے جائیں کہ ہمارے بینک خود کفیل ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس
کے لیے ہمارے بینک کو اپنے کچھ معاملات میں امتیازی انداز اختیار کرنا پڑے اور عام بینکوں
کے معاملات سے ہٹ کر وہ جہتیں تلاش کرنی پڑیں جہاں ایسا کاروبار چل سکے اور کامیابی
بھی حاصل ہو۔ یہ راستہ عموماً اور قانوناً کئی لحاظ سے دشوار ہے، مگر ناممکن نہیں ہے۔ مثلاً
گاہکوں کو بلا سود قرضہ جات دینا مگر بینک کو خود بردار یا خود کفیل رہنے کے لیے قرضہ جات دینے

کے لیے ہونے والے اخراجات ان سے فائدہ کا لحاظ نہ رکھتے ہوئے بلا تامل لینا۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ غیر سودی اسلامی بینکوں کی قانونی تشکیل کس قسم کی ہو۔ جہاں تک ہمارے ملک کا سوال ہے وہ یا تو کمرشیل بینک کی ہو سکتی ہے یا کوآپریٹیو بینک کی۔ تیسری قسم ڈیولپمنٹ (یعنی صنعتی ترقی یا زراعتی ترقی کے ایجنسیوں کی ہے۔ مگر آج ہمارا مقصد ڈیولپمنٹ بینک قائم کرنا نہیں ہے جس کا تعلق صرف صنعتی یا زراعتی کاروبار سے ہو۔ ہمارے غیر سودی اسلامی بینک ہر خاص و عام کے لیے ہو۔ اس لیے اس کی قانونی تشکیل اس سے پہلے درج شدہ دو قسموں میں سے یعنی کمرشیل یا کوآپریٹیو میں سے کسی ایک کی ہوگی۔ ان دونوں میں سے کوآپریٹیو قسم کی تشکیل ہمارے لیے مناسب تر ہوگی کیونکہ اس میں کچھ صوبائی قانون کی گنجائش بھی ہیں اور ایسے بینکوں کے لیے کمرشیل بینکوں کے مقابلہ میں قانوناً کچھ سہولتیں بھی مہیا ہیں۔ کوآپریٹیو بینک ہر صوبہ کے کوآپریٹیو قانون کے مطابق رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور کمرشیل بینک مرکزی حکومت کے کمپنیز ایکٹ کے ماتحت رجسٹرڈ ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ ہم ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک بینک کی تشکیل کے بارے میں قانونی گنجائش اور پابندیوں کے بارے میں سوچیں ہم اس ملک میں بینک کی قانونی تعریف (یعنی DEFINITION کیا ہے؟ اسے سمجھنے کی کوشش کریں تاکہ واضح طور پر ہماری سمجھ میں آئے کہ کونسی کمپنیاں یا سوسائٹیاں یا تنظیمیں اس تعریف کی زد میں آتی ہیں اور کونسی نہیں۔

بینک کی تعریف B.R. ACT کے ذریعہ 5(b) اور (5(c) میں کی گئی ہے۔ دفعہ 5(b) میں بینکنگ کی تعریف حسب ذیل ہے۔

"Banking means accepting deposits of money from the public for the purpose of lending and investment, repayable on demand or otherwise and withdrawable by cheque, draft, order or otherwise."

بینکنگ کے معنی قرضہ جات دینے اور انویسٹمینٹ (منظور شدہ سیکیورٹیز) میں لگانے کیلئے عوام سے پیسوں کی ایسی امانتیں حاصل کرنا جو ان کے مطالبہ پر یا متعین وقت کے بعد واپس لوٹائی جا سکیں اور پیسوں کی ایسی امانتیں چیک، ڈرافٹ اور وتھ ڈراول سلپ کے ذریعہ واپس لی جا سکیں۔

دفعہ (c) 5 اس طرح ہے۔

"Banking compny means any company or organisation which transacts the business of banking."

بینکنگ کمپنی وہ تنظیم ہے جو پیشِ مندرجہ قسم کی بینکنگ کا کاروبار کرتی ہے۔
یہاں ہمارے لیے ایک نکتہ قابلِ غور ہے۔ وہ یہ کہ بینکنگ کی تعریف یعنی Definition میں کہیں بھی سود کا ذکر نہیں ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ ضروری نہیں ہے۔ امانتیں سود پر ہی حاصل کیجائیں یا یہ کہ قرضہ جات پر سود کا لیا جانا ضروری ہے۔ گویا اس تعریف کے مطابق غیر سودی بنک جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ وجود میں لائے جا سکتے ہیں۔ یہاں بینکنگ کی تعریف Definition کے ایک اور عنصر کی جانب دھیان دینا ضروری ہے وہ یہ کہ بنک کہلانے کے لیے کسی بھی تنظیم کا امانتوں کا عوام سے قبول کرنا ضروری ہے۔ ایسی تنظیمیں جو صرف اپنے ممبران یا شیئر ہولڈرس سے ہی پیسوں کی امانتیں قبول کرتی ہوں وہ بنک نہیں کہلا سکتیں۔ بنک کہلانے کے لیے ایک اور شرط یہ بھی ہے کہ عوام سے لی ہوئی امانتوں کا روپیہ قرضہ جات دینے اور انویسٹمینٹ کے لیے ہی استعمال کیا جائے۔ قرضہ جات کسے دیئے جائیں اور انویسٹمینٹ کن چیزوں میں کیا جائے اس کا ذکر تعریف Definition میں نہیں ہے۔ البتہ اس ضمن میں یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ انویسٹمینٹ کن چیزوں میں کرنا چاہیئے اس کا خلاصہ R.B.I. ACT اور B.R. ACT کے مختلف دفعات میں کیا گیا ہے۔ اس بارے میں آگے تفصیلات ذکر کی جائیں گی۔ بینکنگ کی تعریف Definition میں درج شدہ کاروبار کے علاوہ جو اور کاروبار بینکوں کے لیے جائز قرار دیئے گئے ہیں انکا ذکر بھی B.R. ACT کے دفعہ ٦ میں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ Bills Discounting Bills Collection Divedend Collection سونے کی اور کمپنی کے شیئرس، ڈبینچرس اور بانڈس کی ایک حد تک خرید و فروخت، پیسوں کی رقموں کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا M.T.s. سیف ڈپازٹ والٹ مہیا کرنا، گیارنٹی دینا وغیرہ۔

گو کہ کسی بھی بینک کی مالیات کی تشکیل سرمایہ Shares جس کی بنیاد پر بینک قائم ہوتی ہے لوگوں سے جمع شدہ امانتوں پر ہوتی ہے۔ چونکہ سرمایہ کی رقم بہت ہی قلیل ہوتی ہے۔ اس لیے عام طور پر بینکوں کا کاروبار یعنی دیئے جانے والے قرضہ جات امانتوں سے کے ذریعہ

آئی ہوئی چھوٹی بڑی رقموں پر ہی منحصر رہتا ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ بینک کے امانت داروں اور قرض داروں کے دہرے تعلقات کا مطلب یہ ہے کہ بینک دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے جس کا کام ایک کا مال لیکر دوسرے تک پہونچا دینا۔ ان امانتوں میں خود حکومت بھی قرض دار بن کر بینکوں سے اپنے سیکیوریٹیز کے ذریعے قرضہ لیتی ہے۔

یہاں ایک بات کا ذکر ضروری ہے وہ یہ کہ پیسوں کی امانتیں بینکوں کے علاوہ اور کمپنیاں بھی لیتی ہیں مگر وہ ان امانتوں کے پیسے اپنے صنعتی، تجارتی وغیرہ کاروبار میں لگاتی ہیں صرف بینکوں کو ہی لی ہوئی امانتوں میں سے قرضہ جات دینے کی اجازت ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بینک صرف قرضہ جات دینے اور انویسٹمنٹ کے لیے ہی امانتیں قبول کر سکتے ہیں۔ بینکوں اور کمپنیوں کی لی ہوئی امانتوں میں ایک بڑا فرق یہ بھی ہے کہ بینک متحرک اور ثابت Demand and Time دونوں قسم کی امانتیں لے سکتے ہیں مگر کمپنیاں صرف ثابت[1] امانتیں لے سکتی ہیں جنہیں متعین وقت کے بعد واپس لوٹایا جاتا ہے مگر بینک متعین وقت کی لی ہوئی امانتیں بھی وقت سے پہلے واپس لوٹا سکتے ہیں۔

اب ہم بینکوں کے بارے میں موجودہ قوانین و ضوابط کا جائزہ لے لیں گے۔ بینکوں کی تشکیل کے بارے میں قوانین کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ بینکوں کے کاروبار کے بارے میں قوانین (B.R. ACT.) میں ہیں۔ اس کے علاوہ R.B.I. ACT. کے کچھ دفعات میں بھی ہے۔
R.B.I. ACT کا دفعہ ۴۲ شیڈولڈ بینکوں کے لیے اہمیت کا ہے۔ اس میں کیش ریزرو اور شیڈولنگ اور نان شیڈولنگ (Scheduling & non-scheduling) کے بارے میں خلاصہ ملتا ہے۔

بینک کی تشکیل میں قانون میں B.R. ACT کی دفعات ۵، ۶ میں یہ ضروری سمجھا گیا ہے کہ اس کے نام کے ساتھ کسی حصہ میں لفظ بینک، بینکر، بینکنگ ہو۔ اس لحاظ سے جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے ظاہراً اور باطناً تشکیل شدہ، تنظیم بینک ہونا چاہیے B.R. ACT کے دفعہ ۸ اور ۱۰ میں بینکوں پر دو پابندیاں عائد کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ بینک کاری کے کاروبار کے ساتھ کوئی اور کاروبار یا تجارت کرنا منع ہے۔ مثال کے طور پر بینک خود تجارت

Trading یا صنعتی کام Manufacturing activity کر نہیں سکتی، اسے اس قسم کے کسی بھی کام کرنے کی مطلق اجازت نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی شخص کا صنعتی یا تجارتی کاروبار جس کی ضمانت یا سیکورٹی پر قرض دیا گیا تھا، قرض کی واپسی نہ ہونے کی صورت میں اگر بینک کو اس پر قبضہ کرنا پڑے، اور وہ اس کے تحویل میں آجائے تو ایسا تجارتی یا صنعتی کاروبار اسے فروخت کرکے اس سے اپنے قرض کی وصولی تک بینک خود یا کسی اور کے ذریعے چلا سکتی ہے۔ مگر اس کے لیے بھی مدت متعین ہے۔ جب تک اس کا فروخت کرنا ضروری ہے۔ دوسری پابندی یہ لگائی گئی ہے کہ بینک عوام سے لی ہوئی امانتوں کی رقم غیر منقولہ جائیداد Real Estate میں سوائے اپنی ضرورت کے لگا نہیں سکتی۔ اس کی ضرورت سے مطلب بینک کے اپنے آفسوں یا اس کے ملازمین وغیرہ کے لیے غیر منقولہ Real Estate میں کچھ حد تک پیسہ لگایا جاسکتا ہے۔ مگر کرایہ پر دینے کے لیے ایسا انویسٹمینٹ نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح کوئی بینک کمپنیوں کے شیئرس میں ریزرو بینک کے متعین کی ہوئی رقم سے زیادہ پیسہ لگا نہیں سکتی۔ اس کا ذکر B.R. ACT کے دفعہ ۱۹ میں ہے۔ ایسے شیئرس اگر قرضہ جات کی سیکیورٹیز کے سبب اگر بینک کی تحویل میں آ بھی جائیں اور اس سے بینک کی تحویل میں کل شیئرس ریزرو بینک سے متعین کی ہوئی رقم سے زیادہ ہو تو وہ شیئرس جلد از جلد فروخت کرنا بینک کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

ہماری غیر سودی اسلامی بینک کی تشکیل اگر کوآپریٹیو قانون کے مطابق ہوتی ہے یا وہ اگر کمپنی Non-scheduled Bank بنا کر نان شیڈولڈ بینک کے زمرہ میں آتی ہے تو اسے B.R. ACT. کے دفعہ ۱۸ کے مطابق عوام سے وصول شدہ پیسوں کی امانت کے تین فی صد رقم اپنے پاس نقد یا ریزرو بینک کی منظور شدہ بینک میں بطور کیش ریزرو Cash reserve رکھنا پڑے گی۔ ہمارے لیے دقت صرف اس بات کی ہے کہ ہماری تین فی صد رقم قرضہ جات میں نہ دی جاسکے گی۔ غیر سودی بینک کے لیے اتنی بڑی رقم کا بلا کسی استعمال کے مقفل ہو کر رہنا کسی حد تک باعث نا تلافی ہے۔ اگر ہم کوشش کرکے حکومت اور ریزرو بینک سے کسی حد تک اس سے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں یا اس میں تخفیف کرکے لے سکتے ہیں تو ہمارے لیے بہتر ہوگا۔ اگر ہماری بینک کی تشکیل شیڈولڈ کمرشیل بینک کے طریقے سے ہوئی

تو بھی نقد رقم B.R. ACT کے دفعہ ۴۲ کے مطابق پندرہ فی صد رہے گی۔

اس سے پیشتر جن پابندیوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایسی ہیں جن کی تعمیل سے غیر سودی اسلامی بینک کے کاروبار یا کام کاج میں کسی قسم کی دشواری یا کراہت پیش آنے کے امکانات نہیں ہیں۔ مگر B.R. ACT کے دفعہ ۲۴ میں بینکنگ کے بارے میں کچھ ایسی ضروریات کا ذکر ہے جن سے سود کی قباحت پیش آتی ہے۔ اس کا مختصر خلاصہ یہ ہے۔

B.R. ACT. کی دفعہ ۲۴ کے مطابق ہر بینک کو خواہ وہ کوآپریٹیو ہو یا کمرشیل بینک ہو عوام سے موصول شدہ پیسوں کی امانت کا ایک مخصوص فی صد حصہ نقد ہونے کی صورت میں یا پھر حکومت کی منظور شدہ سیکیوریٹیز کی صورت میں ضروری ہے۔ فی الحال کوآپریٹیو اور نان شیڈولڈ (Non-scheduled,) کمرشیل بینک کے لیے یہ رقم امانتوں کی رقوم کے ۳۵ فی صد اور شیڈولڈ کمرشیل بینک کے لیے ۳۱ فی صد اس سے پہلے درج شدہ کیاش رزرو (Cash reserve,) کی تین فی صد رقوم کے علاوہ اگر ہم یہ رقم نقد میں رکھتے ہیں یا رزرو بینک کے منظور شدہ کسی بینک کے اکاؤنٹ میں رکھتے ہیں تو کوآپریٹیو بینک ہونے کی صورت میں بھی ہماری ۲۸ فی صد رقم بلا کسی استعمال یا تلافی کے غیر سودی بینک کے لیے ناقابل برداشت ہوگی۔ یہی رقم ہماری بینک شیڈولڈ کمرشیل بینک ہونے کی صورت میں ۳۴ فی صد ہو جاتی ہے چونکہ ہم B.R. ACT کی دفعہ ۲۴ کے مطابق یہ رقم حکومت کی سیکیوریٹیز میں جو سود سے ملوث ہیں نہیں رکھ سکتے۔ ہمیں حکومت سے درخواست کرکے اس دفعہ ۲۴ میں ترمیم کرا لینا ضروری ہے۔ اس ترمیم کی صورت یہ ہو کہ حکومت بجائے اپنی سیکیوریٹیز کے جن پر سود ملتا ہے غیر سودی بینکوں کو گورنمنٹ کی کمپنیوں کے شیرس میں جن پر ڈیویڈنڈ ملتا ہے، انویسٹ کرنے کی اجازت دے یا پھر کوئی اور طریقے سے رکھنے کی جن پر سود کا حصہ نہ ہو رکھنے کی اجازت دے تو ہماری امانتوں کی ۲۵ فی صد رقم کے نقصان کی کسی حد تک تلافی ہوگی۔ بصورت دیگر حکومت ہمیں اس ۲۵ فی صد انویسٹمینٹ کی چکر سے بڑی حد تک مستثنیٰ کر دے اور ہم تھوڑی سی فی صد رقم سونے میں انویسٹ کریں۔ بہر حال غیر سودی بینک کے لیے B.R. ACT کے دفعہ ۲۴ سے، درج کئے ہوئے کسی نہ کسی طرح بچاؤ کی صورت اختیار کرنا ضروری ہے۔

اب یہ بات اور ہے کہ حکومت ہماری درخواست کو کس حد تک منظور کرے گی۔

اس سے پیشتر درج کی ہوئی پابندیوں کے علاوہ رزرو بینک ضرورتاً بینکوں کو دفعہ ۲۱ کے ماتحت ہدایات دیتے رہتی ہے۔ ان ہدایات میں سود کی شرح کے بارے میں بھی یعنی کم و بیش لینے اور دینے کے بارے میں بھی ہدایات ہوتی ہیں۔ چونکہ ہماری بینک غیر سودی ہوگی۔ ہم رزرو بینک سے سود کی ہدایات کے بارے میں مستثنیٰ ہونے کی درخواست کر سکتے ہیں۔

ان سارے قوانین کے علاوہ غیر سودی بینک کو سودی بینک کی طرح رزرو بینک سے B.R. ACT کی دفعہ ۲۲ کے ماتحت بینکنگ کا کاروبار چلانے کے لیے لائسنس ہونا ضروری ہے رزرو بینک یہ لائسنس دفعہ ۲۲ میں درج شدہ چند شرائط کے پورے ہونے پر دیتی ہے جن میں دو اہم شرائط ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ لائسنس کی درخواست کرنے والے بینک کی مالی حالت اس قابل ہو کہ وہ اپنے حال کے اور مستقبل میں لانے والے امانت داروں کی رقوم ان کے طلب کرنے پر واپس لوٹا سکے اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا طریقہ کار اور مستقبل میں ہونے والے امانت داروں کے حقوق کے لیے کسی قسم سے نقصان دہ ثابت نہ ہو۔ علاوہ ازیں لائسنس کے لیے درخواست کنندہ بینک کوئی ایسی پالیسی اختیار نہ کرے جو حکومت یا رزرو بینک کی پالیسیوں کے خلاف ہو۔ ان شرائط کے بارے میں رزرو بینک اپنے افسران کے ذریعے درخواست کنندہ بینک کا انسپیکشن کر کے اپنی خاطر خواہ تسلی کرنے کے بعد ہی لائسنس دے دیتی ہے۔

اسی قسم کے چند شرائط دفعہ ۲۳ میں بینک کو نئی شاخ کھولنے کے لائسنس کیلئے پورے کرنے پڑتے ہیں مگر ان کا خلاصہ یہاں کرنا ضروری نہیں ہے۔

لائسنس کے بارے میں جو شرائط ہیں وہ واجبی ہیں اور اگر ہمیں غیر سودی بینک کو تقویت بخشنا ہے تو ان کا پورا کرنا ہمارے حق میں مفید ہے۔

امید ہے کہ ہم یہاں درج کئے ہوئے سارے قوانین اور ضوابط کو کم و بیش پورا کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔

بلا سودی بینک کے قیام کی طرف ایک تعارف

محمد منظور عالم
ہیڈ اف دی ڈیپارٹمنٹ اف کامرس

انسانی تہذیب وتمدن میں جیسے جیسے تبدیلیاں آئیں، ان کی ضروریات زندگی میں نمایاں اضافہ، سائنس اور ٹیکنیکل ایجادات، رسل ورسائل کی سہولت، ــــــــــــــــ بینکنگ سسٹم، تجارت کا پھیلا ہوا دائرہ، صنعتی کمپیٹیشن، تجارتی پالیسی، اور نت نئے ایجادات بھی اثر انداز ہوئیں۔ اسلامی برادری بھی ان اثرات سے مستثنیٰ نہیں رہ سکتی ہے۔ ان پر اثر پڑنا فطری ہے، اور اسلامی برادری کا معاشی ارتقاء بہت حد تک موجودہ دور کے تقاضوں کو پورا کرنے سے رک جاتا ہے۔ اسلامی برادری کی معاشی بدحالی کی راہ میں حائل دشواریوں کا سرسری جائزہ لیا جائے تو پتہ یہ چلتا ہے کہ بینکنگ نظام کو ان دشواریوں میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

بینکاری نظام بلاواسطہ اور بالواسطہ کسی قوم اور ملک کے اقتصادی شعبہ پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس بینکنگ سسٹم کا دائرہ صرف ملکی سطح پر ہی نہیں بلکہ غیر ملکی سطح پر بھی پھیلا ہوا ہے لہٰذا بینکنگ نظام کو نظر انداز کر کے اسلامی برادری کا کوئی مثبت معاشی پروگرام مرتب کرنا دشوار ہے۔

اسلامی بینک کیوں؟ WHY ISLAMIC BANK?

چونکہ اسلام مکمل آئین حیات ہے اور انسانی زندگی کا مخصوص دستور ہے، لہٰذا اسلام کے پیروکاروں کو اپنے معاشی نظام زندگی کو اسلامی آئین کے دائرہ میں ہی مرتب کرنا ہوگا،

مسلمانوں کا بینکنگ نظام بھی اسلامی اصول کے تحت ضروری ہے۔ اسلامی اصول کے مطابق بینکنگ نظام کو استوار کرنے کے بعد ہی مستحکم معاشی نظام کی تخلیق و تنفیذ ممکن ہے، جو کسی قوم و ملت کی ترقی میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

بلاسودی بینکنگ نظام
INTEREST FREE ISLAMIC BANK

مسلمانوں کا ایک طبقہ جو پراگندہ ذہن رکھتا ہے یہ کہتا ہے کہ بلاسودی بینکنگ نظام کی بنیاد پر ایک اچھا معاشی پروگرام مرتب کرنا دشوار ہے۔ یہ طبقہ غیر اسلامی اصولوں پر مرتب بینکنگ نظام کا مؤید FOLLOWERS ہے۔ ان کے ذہن میں یہ بات گھر کر گئی ہے کہ مارشل، پیگو، رکارڈو، (Marshall, Pign, Ricardo) جیسے لوگ ہی معاشی نظام کو مرتب کر سکتے ہیں۔

بہر حال جب ہم اسلامی بینکنگ کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد شرعی احکام کی روشنی میں اقتصادی نظام کی ترویج ہوتی ہے، اور مستقبل کا بینکنگ نظام انہی شرعی اصولوں پر مرتب ہوگا جو نہ صرف اسلامی برادری کے لیے نافع ہے بلکہ پوری انسانی برادری کے لیے مشعل راہ ہے۔

چند ممالک میں اسلامی بینک
ISLAMIC BANK IN DIFFERENT CENTURIES

اسلامی بنک کی شکل و صورت اور اس کی حیثیت مختلف ممالک میں مختلف ہے۔ اسلامی بینکنگ کے ماڈل کی تیاری میں تو بہت سارے پہلوؤں کو مد نظر رکھنا ہوگا، اس سلسلہ میں چند نکات جو کسی بینکنگ کے قیام میں اہمیت رکھتے ہیں پیش خدمت ہیں۔

RESERVE SYSTEM (i)
STRATEGIC POLICY (ii)
RATE OF GROWTH (iii)
EXCHANGE RATE (iv)
TARRIF POLICY (v)
CONSUMPTION REQUIREMENT (vi)
FAVOURABLE OR UNFAVOURABLE (vii)
BALANCE PAYMENT

(viii) WAR PERIOD
(ix) INDUSTRIAL POLICY
(x) LICENSING POLICY

(xi) NATURAL RESOURCES

یہ بنیادی نکات ایک اچھا بینکنگ نظام ترتیب و تشکیل دینے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں، لہٰذا کسی ملک کا بینکنگ نظام کیا ہوگا یہ ساری باتیں مختلف ملک میں مختلف ہو سکتی ہیں، مثلاً پاکستان میں کل نفع سے ایک خاص حصہ نکال لیا جاتا ہے جو بینکنگ کے اخراجات کے لیے ہے، اس کے بعد سرمایہ کاری میں ترجیحی پہلوؤں کو شامل کر کے نفع کا بٹوارہ ہوتا ہے۔

پاکستانی بینک کی خامیوں کو چند سطور میں بیان کرنا مشکل ہے اس پر مستقل گفتگو کی ضرورت ہے، مختصراً یہ کہ پاکستانی بنک قومی تحویل میں ہیں، سوڈان میں بھی کچھ۔ یہی صورتحال ہے، کچھ بینک آمدنی کے ایک تناسب کو انتظامی اخراجات کے لیے لیتے ہیں، بعدہ منافع بٹوارہ بنک اور جمع کرنے والا DEPOSITORS کے درمیان ہوتا ہے۔

ہندوستان میں کچھ مسلم سوسائٹیاں بلا سودی بنکنگ چلاتی ہیں، جو قرض لینے والوں سے آفس اخراجات، لاگتی اخراجات، اور کاغذات ہونے والے خرچ کے نام پر وصول کرتی ہیں، جسے درست اسلامی بینکنگ پالیسی نہیں کہا جا سکتا ہے۔

اشتراکی معاشی نظام میں اسلامی بینک

جہاں تک اشتراکی معیشت MIXED ECONOMY میں اسلامی بینک کا تعلق ہے تو یہ مسلم ممالک سے قطعی جدا ہے، اسلامی ممالک اپنے داخلی اور خارجی بینکنگ اصول کو اپنے اسلامی قوانین کے اندر مرتب کرتے ہیں، سرمایہ کاری میں بھی ان کے لیے راہیں ہموار ہیں، جیسے (i) LIQUIDITY PREFERENCE

(ii) ENTRANCE IN PRODUCTIVE ACTIVITY
(iii) ENTRANCE FROM MARKET
(iv) RATE OF DIVIDEND
(v) GOVERNMENT INDUSTRIAL SUPPORT
(vi) EXCHANGE POLICY

ان سارے اصولوں پر اسلامی بینکنگ مبنی ہے۔ — اشتراکی ملوکیت Mixed Economy میں غیر اسلامی ممالک میں بلاسودی بینکنگ نظام کے لیے بہت ساری دشواریاں ہیں مثلاً ہندوستان میں اسلامی بینکنگ نظام میں چند دشواریاں حائل ہیں، مثلاً ہندوستانی مسلمانوں کا سرکاری بینکنگ پالیسی میں عدم شمولیت، بینکنگ کا دائرہ، انتظامی امور، نئے صنعتی میدان میں سرمایہ کاری بینکنگ کے محدود کام کا دائرہ صنعتی پالیسی، زرمبادلہ پر کنٹرول زرمبادلہ کا در، محدود مارکیٹ وغیرہ وغیرہ، سارے نکات ایک بلاسودی بنک کے قیام کی راہ میں دشواریاں پیدا کرتے ہیں، تاہم اس کی گنجائش باقی ہے کہ یہاں اسلامی بنک کا قیام ہو۔

المختصر چند سطروں میں مختلف ممالک کے اسلامی بنک کے مسائل کو بیان کرنا دشوار ہے۔ اس کیلئے بینک ریسرچ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ دشواریوں کو بہت حد تک دور کیا جاسکتا ہے۔

اسلامی بینک اور غیر اسلامی بینک میں موازنہ :

اسلام سختی سے سود، لاگتی اخراجات، انتظامی اخراجات کو منع کرتا ہے، ساتھ ہی روپے اکٹھا کرنے کے دوسرے طریقے جیسے اسٹاک Stock شیئر Share بانڈ Bond کی اجازت دیتا ہے تاہم ڈبینچر Debenture پری فیرنس شیئر Preference Share وغیرہ کو منع کرتا ہے۔

دوسری طرف اشتراکی نظام، اجارہ داری نظام اور سوشلسٹ ممالک کے بنک کا اصول اس کے برعکس ہے، ان ممالک کے بنک کے نظام میں سود کو روح کی حیثیت حاصل ہے بلکہ وہ اس نظام کی ریڑھ کی ہڈی ہے، تاہم دوسرے مختلف نظریہ رکھنے والے بلاسودی نظام، اسلامی بنک کے طریقہ کار کو صحت مند معاشرہ کی بنیاد مانتے ہیں ذیل میں ہم کینس KEYENS اور مارشل MARSHALL کے خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔

KEYNES AND MARSHALL THOUGHT ON INTEREST

کنس نے تھیوری آف CONSUMPTION اور ACCELERATION پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ سود نہ ہی اچھے معاشرے کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی سرمایہ کاری کو فروغ دیتا ہے، نہ ہی معاشی استحکام لاتا ہے، ان کا کہنا ہے کہ سرمایہ کاری خرچ کرنے کے مواقع Propensity to consume پر منحصر کرتا ہے،

جس کا تعلق ذیل سے ہے۔

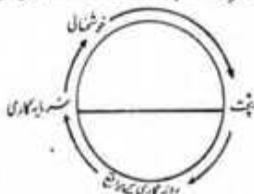
(۱) روزگار کے مواقع Employment

(۲) خوشحالی Prosperity

(۳) معاشی ترقی Economic growth

(۴) سرمایہ کاری Investment, Saving

یہ ساری باتیں ایک اچھے معاشی استحکام کی راہ میں مفید ثابت ہوتی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ معاشی خوشحالی، سرمایہ کاری کی وجہ سے ہے اور سرمایہ کاری کی بنیاد بچت ہے، بچت کا رشتہ روزگار کے مواقع کی فراہمی سے ہے اور روزگار کے مواقع کی فراہمی کا تعلق معاشی ترقی سے ہے۔

خوشحالی
بچت
سرمایہ کاری
روزگار کے مواقع

کنس، مارشل کے اس خیال سے بالکل اتفاق نہیں کرتے کہ جیسے جیسے سود کی در میں اضافہ ہوگا، سرمایہ کاری میں بھی اضافہ ہوگا، مارشل کا کہنا ہے کہ سود کی در بڑھتی ہے اور اس سے معاشرے میں استحکام آتا ہے، لیکن جہاں تک معاشی استحکام، روزگار کے مواقع، صنعتی ترقی، عوام کی قوت خرید میں اضافہ، متوازن قومی ترقی کا سوال ہے تو مارشل کا نظریہ سود کی در، اور سود پر قائم معاشی نظام عدم استحکام کو تقویت دیتا ہے، ساتھ ہی سرمایہ دارانہ نظام کو فروغ دیتا ہے۔

دوسری جانب کنز سے بڑی صاف گوئی سے یہ بات کہی ہے کہ جیسے جیسے لوگوں میں اشیا کا استعمال بڑھے گا، پیداوار میں اضافہ ہوگا، پیداوار میں اضافہ کے لیے سرمایہ کی ضرورت ہوگی، اور سرمایہ کاری کے مواقع ملیں گے، سرمایہ کاری اور لوگوں کی بچت زیادہ ہوگی، آمدنی میں اضافہ ہوگا، روزگار کے مواقع فراہم ہوں گے، معاشرت میں خوشحالی آئے گی، کسی قوم اور ملک کی فلاح زندگی کے ہر شعبہ میں دکھائی دے گی ـــ لہٰذا سود پر مبنی معاشرہ ناپائیدار ہے، جبکہ بلاسودی نظام مثبت اور جامع ہے، چند سطور میں اس نظریہ کو بیان کرنا مشکل ہے ـــ لہٰذا عملی زندگی خواہ مسلم قوم کی ہو یا غیر مسلموں کی یہ بات واضح ہے کہ معاشی خوشحالی اور بہتری بلاسودی بینکنگ نظام کے ذریعہ ہی ممکن ہے، چودہ سال پہلے اسلام نے معاشرہ کو جو معاشی نظام دیا ہے آج بھی وہ عالمی معاشیات میں بہترین نمونہ ہے اور مستقبل میں بھی رہے گا۔

ہندوستان میں اسلامی بینک کا خاکہ

جہاں تک ہندوستان میں بلاسودی بینکنگ نظام کا سوال ہے تو اسے چند سطور میں پیش نہیں کیا جاسکتا ہے تاہم کچھ پوائنٹ کو سامنے رکھ کر ہم اگر چاہیں تو بلاسودی اسلامی بینک قائم کرسکتے ہیں، بلاسودی بینکنگ نظام کا طریقہ کار مختلف ممالک میں مختلف ہوسکتا ہے جو وہاں کے رسم و رواج، حکومت کی پالیسی، سرمایہ کاری کے مواقع اور دوسرے حالات کے اعتبار سے جزوی طور پر مختلف ہوسکتی ہے، کسی ملک کا بینکنگ نظام کیا ہوگا۔ یہ وہاں کی اقتصادیات پر مبنی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں بلاسودی بینکنگ نظام کیلئے مندرجہ ذیل باتوں کو دھیان میں رکھنا ہوگا۔

سرمایہ اکٹھا کرنیکا اصول

ہندوستان میں سرمایہ اکٹھا کرنا اور سرمایہ کاری دوسرے ممالک سے مختلف ہے یہاں Depositor کو جمع کی گئی رقم پر سود دینا پڑتا ہے جس کی لالچ میں وہ پیسہ جمع کرتے ہیں خاص طور سے غیر مسلم اس سے بہت زیادہ متاثر ہیں، لیکن ہمارے بلاسودی نظام میں صرف

کو اس بات کی ضمانت دی جائے گی کہ وہ ضرورت پڑنے پر روپے نکال سکیں Depositors
انہیں ہم Transaction لین دین کی سہولت بھی دے سکتے ہیں۔ ان سہولیات کو دینے
کی صورت میں بینکنگ کمیشن نے کی ہے کہ سود دے گی پھر اس کا لائحہ عمل علاقائی و صوبائی
سطح پر طے کرنا ہوگا لیکن ہندوستان میں اس کی نوعیت دوسری ہوگی۔ کمرشیل Depositors
کو سود دیتی ہے۔ مسلم Depositors تو بلا سودی بینک نظام چاہتے ہیں لیکن غیر مسلم روپے
جمع کرنے سے گریز کریں گے تاہم مستقبل میں وہ ہمارے آگے جھکیں گے۔ انشاء اللہ اس پر
تفصیلی گفتگو ہوگی۔

بلا سودی نظام میں ہم اپنے یہاں Depositors کا ڈیپازٹ کمیشن کی شکل میں ہمیشہ
رکھیں گے تو Money at call کی سہولت ہوگی تاہم ملکی قوانین اور شرح کے تصادم
سے گریز ضروری ہے۔

WORKING PRINCIPLE

قرض دینے کی صورت میں ہم Trade bill اور Demand Bill
دونوں طرح کے قرض کل جمع کی گئی رقم کا ۲۰ % حاجتمندوں کے درمیان تقسیم کریں گے۔
یہ قرض حاجتمندوں کے لیے مختص ہوگا۔ اور ان سے ایک پیسہ بھی زائد نہیں لیا جائیگا۔ تبھی
بلا سودی بینکنگ نظام ہوگا۔ البتہ یہ بات دھیان میں رکھنی ہوگی کہ قرض دیتے وقت زر
ضمانت کے طور پر ان کو دی گئی رقم کے برابر پختہ ضمانت لی جائے۔ جو روپیہ ادا نہ
کرنے کی صورت ضبط کرلی جائے۔ قرض ادا کرنے میں قسط وار قرضہ ادا کرنے کی سہولت
دی جائے۔ پھر حتمی فیصلہ بلا سودی بینک کے منتظمین کو کرنا ہوگا کہ وہ کن حالات میں اور کیسے
وقت میں اس طرح کے مواقع فراہم کریں گے۔ یہ انتظامی امور بینکنگ کی معاشی حالت
کی حالات اور دستورحالات کو مدنظر رکھ کر اصول بنانا ہوگا۔

سرمایہ کاری اصول

آج کی امت مسلمہ جو بیرونی بینکنگ اخراجات سے متعلق مسائل درپیش ہیں
ظاہر ہے بلا سودی بینکنگ نظام میں مدتی کی صورت کیا ہوگی تاکہ اخراجات کو پورا کیا

جاسکے، یہ اخراجات سرمایہ کاری Investment, سے پورے ہوں گے، ساتھ ہی
Liquidity Preference theory کو دھیان میں رکھنا ہوگا، بینک کو چاہیئے کہ بانڈ جاری کرے۔
اسٹاک (STOCK,) کو جاری کرے تو بلا کسی طے شدہ سود کی در کے ہوگا، ہاں نفع یا
نقصان کی صورت میں اس کی ادائے گی اسی لحاظ سے ہوگی، اس رقم میں سے آفس کے
اخراجات کو پورا کرنے کے بعد کی رقم کا بٹوارہ ہوگا، قلیل المدت سرمایہ کاری کو زیادہ فوقیت
دی جائے۔ ساتھ ہی Liquidity کی اہمیت کو نظر انداز نہ کیا جائے، لوچدار Elastic
سرمایہ کاری سے گریز کریں، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے (Channels,) میں سرمایہ کاری
سے گریز کو جو بہت زیادہ نقصان دہ اور بہت زیادہ نفع دہ نہ ہو۔ ماہرین اقتصادیات اور
کامرس کی شمولیت اس میں ضروری ہے، الغرض یہ کہ سرمایہ کاری ساجھے دار کی صورت میں
ہو اس طرح بینکنگ اور De positor, کے مابین پاٹنرشپ کا رشتہ ہو، بینک کے
اراکین، ملازمین ہوں، ساتھ ہی وہ سرمایہ کاری میں بھی حصہ لیں تبھی ٹھوس اور مثبت لائحہ
عمل مرتب ہوگا، یہ پالیسی کچھ عجیب وغریب ہوگی، یعنی سپہ سالاری Strategical points,
کو مد نظر رکھنا ہوگا۔

NON-BANKING SERVICES

اسلامی بینک کیلئے آمدنی کی دوسری صورت

بلاسودی بینکنگ نظام کے لیے یہ ضروری ہے کہ دوسری طرح کی سہولت بھی اپنے
گاہکوں کو فراہم کرے، یہ کسی بینک کی آمدنی کا اچھا خاصہ طریقہ ہے، موجودہ اسلامی
بینک ان باتوں کو بالکل نظر انداز کئے ہوئے ہے، خواہ ہندوستان کا بنک ہو یا دوسرے
ممالک کا، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ Non-Banking سہولت دے، جو معاوضہ
کی صورت میں کمیشن لے سکے۔

اس طرح کی سہولت میں زیورات، دستاویزات، دوسری اشیاء کا اپنے یہاں
محفوظ رکھنا، تجارتی طبقے کو معلومات فراہم کرنا، شیئر اور اسٹاک کو Under-Writing,
کرنا وغیرہ وغیرہ۔

دوسرے ممالک میں بینک کا اس طرح کا کام بڑے وسیع پیمانہ پر ہے، لیکن مسلم ممالک کے بینک ان کاموں سے نابلد ہیں، جو بلاسودی بینکنگ نظام کے قیام میں رکاوٹ ہے۔ لہذا اسے دُور کرنا چاہیئے۔

ISLAMIC BANK:- A PARTNERSHIP FORM OF LABOUR & CAPITAL.

جہاں تک اسلامی بینک کے قیام اور دائرہ کار کا سوال ہے، یہ سرمایہ اور مزدور کے اشتراک پر قائم ہوگا۔ اسلامی بینک کے قیام کا مقصد مزدوروں سے تصادم کو ختم کرنا، اسٹرائک اور لاآوٹ کو دور کرنا، سرمایہ کے Collection کو روکنا اور اسلامی برابری Islami c-Socio-Economy کا نظام قائم کرنا ہے جو متوازن معاشی استحکام، سرمایہ اور مزدور کے درمیان باہمی تال میل سے ہی ممکن ہے، ساجھے داری کی تجارت اس سمت میں زیادہ نافع ہے، مزدور اور سرمایہ کے میل سے ایسا تجارتی فارمولا بنایا جائے جس سے کسی قوم یا ملک کی پیداواری صلاحیت بڑھے، اور معاشرے میں خوشحالی آئے۔

اس طرح بلاسودی اسلامی بینک شیئر ہولڈرز، Investor Depositor کا ایک ساجھی داری نظام ہے جو نہ صرف مادی ضرورت کو پورا کرتا ہے بلکہ روحانی اور اخلاقی کردار کی طرف لے جانے میں معاون ہے، اس طرح مزدور کش پالیسی کو دور کیا جاسکتا ہے اور اچھا معاشرہ وجود میں لایا جاسکتا ہے۔

اسلامی بینک کا عالمی ڈیولپمنٹ بینک سے رشتہ:۔

اوپر کی باتوں پر غور کرنے سے سامنے یہ بات آتی ہے کہ دنیا کا کوئی بڑا بینکنگ ادارہ اسلامی اصول کو نظر انداز کر کے نہیں رہ سکتا، مزدوروں اور مالکوں کے درمیان ٹکراؤ، پیداواری راہ میں رکاوٹ، اخلاقی بدحالی دور، انسانیت کا اصول، معاشی خوشحالی کو بروئے کار لانے کے لیے بلاسودی اسلامی بینک کا قیام ضروری ہے، اس طرح اسلامی بینک کا خاص رشتہ International Development Bank. IDB سے ہوتا ہے، کیونکہ (انٹرنیشنل ڈیولپمنٹ بینک ابھی ایسے ممبرس ممالک کو معاشی استحکام کے لیے Zero سود

کی شرح پر رقم فراہم کرتا ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بلا سودی نظام کی بالادستی ہر جگہ قائم ہے۔ لہٰذا اسلامی بینک کا رشتہ 103 سے الگ نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس کے دائرہ کار کو اور وسیع بنانے کے لیے معاونت کرنی چاہیے۔ لہٰذا اسلامی بینک ان ممالک میں جو غیر مسلم ہیں ان سے قطع تعلق رکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کو اپنے دائرہ کار کے اندر مقام دینا چاہیے۔

عرب ممالک کے اسلامی بینک کا طریقہ کار

جہاں تک عرب ممالک کے بینک کا سوال ہے ان پر ایک تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہے جو ابھی ممکن نہیں۔ تاہم ان ممالک کے بینکنگ کا دائرہ نہ صرف اپنے ملک تک محدود ہے بلکہ عالمی سطح تک پھیلا ہوا ہے۔ ان کے سامنے نہ صرف ملکی تقاضا ہے بلکہ اسلامی برادری کا مضبوط رشتہ ہے وہ اسلامی بینکنگ نظام میں مثبت رول ادا کر سکتے ہیں۔ تاہم ان کے سامنے چند دشواریاں پیش ہیں، جن کو خوش اسلوبی سے حل کیا جا سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل چند نکات قابل غور ہیں۔

Strategical Activities (i)
Favourable Balance of Payment (ii)
Curb on Consumption Goods (iii)
Avoidance from Non-Islamic Countries Product (iv)
Search of Substitutes (v)
Promotion of Business with Muslim Countries (vi)
Preference of Muslim Countries Product (vii)
To Keep Pace with Dollar & Pound (viii)
Elastic Tariff Policy (ix)

سب سے پہلے تو ان کو چاہیے کہ فائدہ مند بجٹ کے اصول کو اپنائیں یعنی زر مبادلہ پر اپنی گرفت مضبوط ہو۔ ایسا کرنے کے لئے ان کو ایسے ممالک کے Consumption Goods

پر روک لگانا پڑے گا، یہ ان کے لیے Strairy پیدا کرتا ہے، ساتھ ہی اسلامی برادری کے اشیاء کے مصارف کو فوقیت دینی ہوگی، یہاں پر پھر ہم ان کا دھیان پچھلی باتوں کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ کنس کی تھیوری یعنی Consumption میں اضافہ اور اس میں کمی سہ سالارانہ انداز میں کرنا ہوگا، ان کو چاہیے کہ مسلم برادری کی پیداواری صلاحیت خواہ چھوٹے پیمانہ پر ہو یا بڑے پیمانہ پر CONSUMPTION کے ذریعہ فروغ دیں۔ Tarif Policy سختی اور نرمی کریں۔ آسان طور سے اسلامی برادری کے سرمایہ کا دخول اور اخراج کریں، ساتھ ہی اسلامی برادری میں سرمایہ کاری کی عادت بالواسطہ یا بلاواسطہ ڈالیں، اس کام کے لیے ان کو ایک ایسا ادارہ قائم کرنا ہوگا جو اسلامی برادری کے معاشیات کا مطالعہ کرنے کے بعد فوراً عملی اقدام اٹھائیں، انگلینڈ کا پاؤنڈ اور امریکی ڈالر DOLLAR ان کو اثر انداز نہیں کر سکے، جاپان کا لیرا LIRA بھی ان کے بینکنگ نظام میں دشواری حائل نہ کر سکے۔

عالمی مسلم بینک کا قیام :

اخیر میں میں یہ کہوں گا کہ ایک عالمی مسلم بینک کا قیام عمل میں لایا جائے جو مسلم برادری کے لیے ایک چیلنج ہے، اس کا قیام جتنا جلد ممکن ہو سکے عمل میں لایا جائے، اور سارے مسلم ممالک اس کے ممبران ہوں، ماہرین کی ٹیم ہر ماہ رابطہ قائم کرے اور تجارتی وصنعتی شعبے کے ماہرین کو اس میں شامل کر کے ایک ایسا عالمی بینکنگ نظام قائم کیا جائے جو حالات اور وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکے، اس کے لیے ٹریڈ اور کامرس کے ماہرین کی خدمت ضروری ہے ماہرین کامرس مل کر ایک مضبوط بینکنگ قلعہ بنائیں، ساتھ ہی موجودہ قدرتی وسائل کا استعمال اس طرح کریں کہ اسلامی برادری کے CONSUMPTION کو فروغ ملے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

اسلامی بینک — چند قابلِ غور پہلو

از: مولانا جمیل احمد نذیری — ناظم اعلیٰ جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور، اعظم گڈھ

ہندوستان کے مختلف علاقوں کے مسلمانوں نے اسلامی اصولوں کو سامنے رکھ کر بینکنگ کا جو نظام قائم کیا ہے۔ ان میں عام طور پر قرض حاصل کرنے کے لیے فارم خریدنا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل شرائط ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

(الف) فارم کی قیمت کے کم و بیش ہونے کے ساتھ ساتھ فارم کا کاغذ میں عمدہ اور معمولی ہونے کے اعتبار سے مختلف ہونا چاہیے۔

(ب) فارم کی فروخت اور قرض دینے کا کاؤنٹر الگ ہو۔

(ج) قرض خواہ پہلے فارم خرید لے۔ اس کے بعد قرض کا معاہدہ لکھ کر قرض دیا جائے۔

(د) فارم کی قیمت سے مقصود منافع کمانا نہ ہو بلکہ ادارہ کی ضروریات کی کفالت بقدر الحاجۃ مقصود ہو۔

(ہ) جوں جوں ادارہ کی آمدنی بڑھتی رہے۔ فارم کی قیمت میں کمی کر دی جائے۔ اور اگر کسی ایسی مستقل آمدنی کا بندوبست ہو جائے جس سے ادارہ کا خرچ بآسانی چل جائے تو قرض خواہ سے صرف وہی خرچ لینے پر اکتفا کیا جائے جو لاگت آئی ہو۔ قرض کی تجدید میں درج ذیل شرائط پر عمل کیا جائے۔

(الف) قرض کی مدت پوری ہوتے ہی پہلا معاہدہ بالکل ختم کر دیا جائے اور پھر سے نیا معاہدہ ہو اور اس کی صورت یہ ہو کہ مستقرض ہر مدتِ قرض کی ابتداء میں بذاتِ خود یا اپنے وکیل کے ذریعہ کسی سے بھی وقتی ادھار لے کر سابقہ قرض ادا کرے۔

تجدید کے لیے وقتی ادھار اسلامی بینک بھی دے سکتا ہے۔ پھر نئے فارم پر دوبارہ معاہدہ لکھا جائے۔ اسلامی بینک کے کسی کاؤنٹر سے وہی روپے اس کو دوبارہ دے دیئے جائیں اور دوسرے کاؤنٹر سے آج والا قرض وصول کر لیا جائے۔

اس صورت میں مستقرض کو مدت قرض ختم ہونے پر تجدید کے لیے خود آنا ضروری ہے۔
اور اگر تجدید کے لیے کسی کو اپنا وکیل بنا دے تو خود آنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ وکیل اسلامی
بنک کے کسی کلرک وغیرہ کو بھی بنا سکتا ہے۔ قرض والے فارم پر ہی یہ عبارت درج کر دی جائے۔

تجدید قرض کے لیے میں نے ۔۔۔۔۔۔۔ صاحب کو اپنا وکیل مقرر کیا ہے۔
وہ مدتِ قرض ختم ہونے پر کسی طور پر بھی روپے کا انتظام کر کے تجدید کرالیں۔ میں
اس رقم کا ذمہ دار رہوں گا۔

اس عبارت کے نیچے مستقرض کے دستخط و تاریخ ہو اور اس شخص کے بھی جس کو وکیل بنایا ہے۔

(ب) تجدید کے لیے نیا فارم ہونا ضروری ہے۔ اگر سابقہ فارم پر ہی مدت بڑھا دی گئی ہو اور
فارم کی قیمت وصول کی گئی ہو تو سود ہو جائے گا۔

(ج) سابقہ معاہدہ بصورتِ مذکورہ ختم کیے بغیر محض توسیع مدتِ قرض کے لیے نئے فارم کی
قیمت وصول کرنا سود ہے اور بلا شبہ اس پر کل قرض جر نفعاً فہو ربوا (شامی باب الربوا)
صادق آئے گا۔

(د) ہر معاہدۂ قرض کے لیے، خواہ پہلے پہل کا معاملہ ہو یا تجدید کا، پہلے سے فارم خریدنا ضروری
ہے یعنی فارم پہلے خرید لے، معاہدۂ قرض بعد میں لکھا جائے، اس کے بعد قرض دیا جائے۔

(ہ) یعنی اداروں میں مدتِ قرض تین ماہ ہے۔ تین ماہ پورے ہو جانے پر تجدید کرانی ہوتی
ہے۔ یا تو یہ مدت بڑھا دی جائے یا فارم کی قیمت بس واجبی سی انتظام ادارہ کی ضرورت
کے حساب سے رکھی جائے۔ اور انتظام ادارہ کا جوں جوں بندوبست ہوتا جائے فارم
کی قیمت کم کی جاتی رہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

ایسا نہ ہو کہ لوگ حساب لگانے لگیں کہ سودی بینکوں میں سود کا جو سالانہ فیصد پڑتا ہے۔
———— وہی یا اس کے قریب قریب یہاں بھی ہو گیا۔ فرق اتنا کہ
اس رقم پر سود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اور بینک کو دی جانے والی رقم شرعاً سود ہوتی ہے۔ لیکن
یہاں بھی بے چارے غریب مسلمان کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا کیونکہ زیر باری تقریباً وہی رہی۔

اسلامی مالیاتی اداروں میں عام طور پر زیورات رہن رکھ کر قرض دیا جاتا ہے۔ یہ ادارے
بغرضِ حفاظت ان زیورات کو کسی سرکاری بنک کے لاکر میں رکھتے ہیں اور لاکر کا کرایہ ادا کرتے
ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ ہر حال میں یہ کرایہ اسلامی مالیاتی اداروں پر ہی

عائد ہوتا ہے. اگر کوئی ادارہ یہ خرچ مستقرضین سے حاصل کرنے لگے تو جائز نہ ہوگا.

واعلم انہ لا یلزم شئی منہ لو اشترط علی الراھن تفتانی عن النہ نمیرۃ . در مختار . وفی الجوھرۃ لو شرط الراھن للمرتھن اجرۃ علی حفظ الرھن لا یستحق شیئا لان الحفظ واجب علیہ . (الرد المختار علی الدر المختار : ج ۵ ، ص ۳۱۳)

ایک مسئلہ یہ بھی سامنے آتا ہے کہ مالیاتی ادارے ، جمع شدہ رقم کہاں رکھیں ، انکی حفاظت کیسے کریں ؟ ہوتا یہ ہے کہ وہ ایسے سرکاری بنکوں میں جمع کر دیتے ہیں اور اس پر بنکوں کے ضابطہ کے تحت سود ملتا ہے ، سوال یہ ہے کہ اس سودی رقم کو کہاں خرچ کریں ؟ اور خرچ کرنے کا ذمہ دار کون ہے ؟ وہ لوگ جن کی جمع شدہ رقم پر سود ملا ہے ؟ یا وہ ادارہ جس نے یہ رقم بنک میں جمع کی ہے ؟

اس کا آسان حل یہ ہے کہ پاس بک میں یہ عبارت چھپوالی جائے اور جمع کرنے والوں سے اس پر دستخط کرا لئے جائیں .

" میں (کھاتہ دار) مسلم بنک کو اجازت دیتا ہوں کہ اگر قانون یا حالات کی مجبوری کے پیش نظر میری رقم سرکاری بنک میں جمع کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو اس سے ملنے والا سود ، اسلامی بنک ، خود کے شرعی مصارف میں خرچ کر دے .

اس ضمن میں ایک سوال یہ ہے کہ جمع شدہ رقوم کی حیثیت امانت کی ہوتی ہے . پھر وہ دوسروں کو قرض کیسے دی جا سکتی ہے کیونکہ امانت میں اس قسم کا تصرف جائز نہیں .

جواب یہ ہے کہ اسلامی بنکوں کا اہم مقصد یہی ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو معاشی اعتبار سے مستحکم اور مضبوط کرنے کے لیے غیر سودی قرض دیں ، اور یہ بات عام طور پر ان کے اصول وضوابط اور اغراض ومقاصد میں لکھی ہوتی ہے اور سبھی کھاتہ دار بالعموم اسے جانتے بھی ہیں ، اور یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری ہی جمع شدہ رقمیں مستقرضین کو قرض دی جاتی ہیں ، ان سب باتوں کو جاننے کے بعد کھاتہ کھولنا اور رقم جمع کرنا گویا دلالۃً اس بات کی اجازت دینا ہے کہ اسلامی بنک اپنے اغراض ومقاصد کے تحت اس رقم میں تصرف کرے . البتہ ہماری رقم ڈوبنی نہیں چاہیئے ، ہم جب طلب کریں ، مل جائے عام طور پر اسلامی بنک عند الطلب رقم ادا بھی کر دیتے ہیں . بعض جگہوں پر بڑی رقموں کی واپسی کے لیے ایک دو دن کی مہلت بھی لی جاتی ہے اور یہ بات بنک کے ضوابط میں پہلے سے طے شدہ ہوتی ہے کہ اتنی رقم نکالنے کے لیے ایک دن پہلے درخواست دینا ضروری ہے ، اور اتنی رقم

نکالنے کے لیے دو دن یا تین دن پہلے،

مزید احتیاط کے طور پر پاس بک میں بھی یہ عبارت چھپوالی جائے اور کھاتہ دار سے دستخط کرائے جائیں۔

"میں (کھاتہ دار) مسلم بنک کو اجازت دیتا ہوں کہ مسلم بنک میری رقم ضرورت مندوں کو قرض دے۔ لیکن میری ضرورت پر مجھے مل جائے۔

اس صورت میں دینے کی صراحتاً اجازت مل جائے گی۔

"بعض مالیاتی اداروں کے ضوابط میں یہ بات بھی نظر سے گزری کہ جو شخص ڈیلی رقم جمع کرنے والے فارم کو بھرے، وہ اگر برابر ایک ہفتہ تک ڈیلی اماؤنٹ نہ جمع کرے تو کھاتہ بند کر دیا جائے گا اور آئندہ کھاتہ جاری کرانے کے لیے یا جمع شدہ رقم واپس لینے کے لیے پنالٹی دینی پڑے گی جسے مینیجر یا آرگنائزنگ سکریٹری طے کرے گا۔"

اس پنالٹی کی بات غلط ہے، مالی جرمانہ جائز نہیں۔

والحاصل ان المذهب عدم التعزير باخذ المال ————— (ج ۳، ص ۱۷۹)

یہ بات اسلامی بنکوں کے مقاصد کے بھی خلاف ہے، ایک آدمی کس طرح روزانہ رقم جمع کرنے کا وعدہ کرے، پھر وہ پورا نہ کر سکے تو پنالٹی لگا دی جائے۔ یہ اس کے ساتھ تعاون نہیں ہوا۔ اگر کوئی شخص رقم جمع کرتے کرتے کسی وجہ سے یا یوں ہی جمع کرنے کا سلسلہ بند کرنا چاہتا ہے تو اسلامی بنکوں کی طرف سے جبر و اکراہ یا جرمانہ میرے خیال میں شرعی اصول سے میل نہیں کھاتا۔ ہاں! اس کا کھاتہ بند کر دیا جائے اور دوبارہ کھاتہ کھولنے کے لیے دوبارہ اسے پاس بک خریدنی پڑے اس کی گنجائش نظر آتی ہے۔

ماہانہ سیونگ اکاؤنٹ کے متعلق یہ اصول نظر سے گزرا کہ "اس قسم کا اکاؤنٹ کھولنے کے لیے کم از کم ۱۰/ر، ۱۵/ر، ۲۰/ر، ۳۰/ر، ۳۰/ر، ۵۰/ر، ۷۵/ر یا ۱۰۰/ر تک ہر ماہ جمع کرنا ہوگا۔ یہ اکاؤنٹ کم از کم چھ ماہ یا اس سے زائد کے لیے کھولا جا سکتا ہے۔ دو قسط جمع نہ کرنے کی صورت میں ۱/ر روپئے وضع کر کے بقیہ رقم واپس کر دی جائے گی۔

یہاں بھی مالی جرمانہ والی بات پیدا ہو گئی اور جس قسم کے کمزور طبقہ کے لوگ بالعموم یہ قسطیں جمع کریں گے اگر وہ کسی وجہ سے دو قسطیں نہ جمع کر سکے تو ان پر جرمانہ لگا دیا جائے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔

ختم شد

غیر سودی بینک کاری مسائل اور ان کا حل

از: انیس الرحمن قاسمی
امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ
پھلواری شریف پٹنہ

غیر سودی بینکاری عصر حاضر کی ایسی ملی ضرورت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ سود کی اصل حیثیت پر بھی نگاہ ڈال لی جائے۔ یہ طے ہے کہ سود کی حرمت فروعی و استنباطی نہیں ہے بلکہ منصوص و قطعی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واحل اللہ البیع وحرم الربا۔ اور حرمت ربا کی آیت کے نزول کے بعد سود کا بقایا وصول کرنے کی بھی ممانعت کی گئی ہے اور اسے ایمان کے لیے بمنزلہ شرط قرار دیا گیا۔ یاایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین، اور جو لوگ سود لینے سے باز نہ آئیں ان کے لیے خدا کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ وان تبتم فلکم رؤس اموالکم، لاتظلمون ولاتظلمون۔ (البقرہ ۲۷۹) تم تائب ہو جاؤ تو تمہارے لیے راس المال ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) الذین یاکلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت میں اس شخص کی طرح اٹھیں گے جسے شیطان نے خبطی بنا دیا ہو)

اس سے بھی شدید وعید اور سود خوار کے لیے نار جہنم کی تیاری اس طرح بیان کی گئی ہے۔

یاایہا الذین امنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ واتقوا اللہ لعلکم تفلحون، واتقوا النار التی اعدت للکافرین۔ ———— (سورہ آل عمران ۱۳۰)

(اے ایمان والوں سود بڑھا چڑھا کر مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہا کرو تاکہ تم فلاح پاسکو اور ڈرو اس آگ سے جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے)

اس آیت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں یہ سب سے زیادہ

خوفناک آیت ہے۔

کان ابوحنیفۃ یقول: ھی اخوف آیۃ فی القرآن حیث اوعد المؤمنین بالنار المعدۃ للکافرین ان لم یتقوہ فی اجتناب محارمہ ۱؎

حضرت امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ آیت قرآن میں سب سے زیادہ خوف میں ڈالنے والی ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کے لیے اس آگ کا وعدہ کیا ہے جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے اگر وہ لوگ اللہ کے محارم سے نہ ڈریں)

سود کی حرمت جس طرح قطعی ہے۔ اسی طرح مطلق بھی ہے اور موبد بھی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے آیت حرمت ربا احل اللہ البیع وحرم الربا کے بارے میں روایت ہے۔

ان اٰخر ما نزلت اٰیۃ الربا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسرھا لنا، فدعوا الربوا والریبۃ ۲؎

(سب سے آخر میں آیت ربوا نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے مگر ربوا کی پوری وضاحت ہمارے لیے نہیں فرمائی پس ربوا اور شبہ ربوا کو چھوڑ دو۔)

علامہ طیبی اس ذیل میں تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یعنی ان ھذہ الآیۃ ثابتۃ غیر منسوخۃ غیر مشتبھۃ فلذٰلک لم یفسرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاجروھا علی ما ھی علیہ ولا تتصرفوا فیھا واترکوا الحیلۃ فی حل الربوا ۳؎

(یعنی یہ آیت کریمہ ثابت ہے نہ منسوخ ہے اور نہ مشتبہ ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت نہیں کی۔ لہٰذا اسے اپنی حالت پر باقی رکھو اور اس میں شک نہ کرو۔ اور ربوا کو حلال قرار دینے والا حیلہ چھوڑ دو)

یہ آیات اور اس ذیل کے آثار صراحتاً دلالت کر رہے ہیں کہ سود حرام ہے۔ اس لیے ہر حال میں اس سے بچنا لازم ہے۔ اور جہاں سود کے بارے میں اشتباہ پیدا ہوا سے بھی سود کے حکم میں داخل کر کے اس سے احتیاط ضروری ہے اور یہ کہ اس بارے میں حیلہ تلاش کرنا تقاضۂ ایمان کے منافی ہے۔

علامہ ابن رشد نے "ربا" کی دو قسم کی ہے "ربا الدیون" اور "ربا البیوع" اور لکھا ہے کہ "ربا الدیون" "ربا الجاہلیۃ" ہے ۴؎ اس وقت یہی "ربا" عام طور پر رائج تھا۔ امام ابوبکر جصاص

۱؎ تفسیر مدارک التنزیل ج ۱ ص ۱۴۱۔ ۲؎ رواہ ابن ماجہ والدارمی، مشکوٰۃ المصابیح ص ۲۴۶۔

۳؎ حاشیہ مشکوٰۃ المصابیح نقلاً عن اللمعات والمرقات۔ ص ۲۴۶۔ ۴؎ بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۱۲۸۔

نے احکام القرآن میں آیت ربا کے ذیل میں لکھا ہے۔

والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله فأخبر أن تلك الزيادة إنما كانت ربا في المال المسمى لأنه لا عوض لها من جهة المقرض له[1]

جو ربا اہل عرب کے نزدیک معروف و مروج تھا اس کی صورت یہ تھی کہ درہم و دینار ایک مدت کے لیے قرض پر لیے جاتے پھر اصل رقم کے ساتھ کچھ اضافہ کر دیا جاتا جس پر فریقین رضامند ہوتے یہی طریقہ ان کے نزدیک متعارف و مشہور تھا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا! اور جو تم سود دیتے ہو کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے اموال میں زیادتی ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں بڑھوتری نہیں ہوتی۔ اس آیت میں بتایا گیا کہ ربا اس مال میں ہوتا تھا جس کے بدلے قرض کی جہت سے اس کا کوئی عوض نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایام جاہلیت میں قرض لیے شرط اضافہ رائج تھا اور یہی وہ ربا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ختم کرنے کا اعلان ان الفاظ میں کیا تھا الا ان ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب۔[2] اسی لیے آثار میں قرض دینے والے کو کہا گیا ہے کہ وہ قرض لینے والے سے نہ تو ہدیہ لے نہ اس کی سواری پر چڑھے۔ الا یہ کہ پہلے سے لینے دینے کی عادت ہو۔ (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدى له أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك۔[3]

بلکہ جس جگہ سود کا شیوع عام ہو جیسے کہ اس زمانہ میں بالخصوص ہندوستان جہاں ہر چیز میں سود ہے، ایسی جگہ تو قرض لینے پر کسی قسم کا فائدہ ربا میں داخل ہوگا۔ امام بخاری نے ابو بردہ سے روایت کیا ہے۔

قال أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقال ألا تجيء فأطعمك سويقا وتمرا وتدخل في بيت ثم قال إنك بأرض الربا بها فاش إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فإنه ربا۔[4]

انہوں نے کہا کہ میں مدینہ آیا تو عبد اللہ بن سلام سے میری ملاقات ہوئی، انہوں نے مجھے ستو اور کھجور پر اپنے گھر مدعو کیا۔ پھر فرمایا کہ آپ ایسے ملک میں ہیں (عراق) جہاں سود کا عام رواج ہے۔

---

[1] احکام القرآن، جصاص، ج ۱ ص ۵۶۳ [2] بدایۃ المجتہد ج ۲ ص [illegible] [3] رواہ ابن ماجہ فی السنن [4] رواہ البخاری

اسی لیے فقہاء نے یہ اصول تحریر کیا ہے کہ کل قرض جر منفعۃ فہو ربا۔ اور اس بارے میں حضرت علی، ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن مسعود سے آثار بھی منقول ہیں۔ بلکہ حضرت علی سے مرفوعاً مذکورہ الفاظ میں منقول ہے۔ [1] علامہ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں:

کل قرض شرط فیہ ان یزیدہ فہو حرام لغیر خلاف، قال ابن المنذر: اجمعوا علی ان المسلف اذا شرط علی المستلف زیادۃ او ھدیۃ فاسلف علی ذالک ان اخذ الزیادۃ علی ذالک ربا، وقد نہی عن ابی بن کعب وابن عباس وابن مسعود انہم نہوا عن قرض جر منفعۃ۔ [2]

ہر وہ قرض جس میں زیادتی مشروط ہو حرام ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ابن منذر نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مسلف (قرض دینے والا) نے مستلف پر زیادتی یا ہدیہ کی شرط لگائی پھر اس کے ساتھ قرض کا معاملہ کیا تو اس پر زیادتی کا لینا ربوا قرار پائے گا۔

ابی بن کعب، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ان حضرات نے ہر اس قرض سے منع فرمایا ہے جو منفعت کا سبب بنے۔

امداد باہمی سوسائٹیاں

ہندوستان میں "ربا" کے عموم کو دیکھتے ہوئے ماضی میں علماء ہند نے چھوٹے پیمانے پر امداد باہمی سوسائٹیوں کے قیام کے ذریعہ کوشش کی تھی کہ مسلمانوں کو سودی لعنت سے نجات دلائی جائے وہ اس طرح کہ اس میں لوگوں کی امانتیں جمع کی جائیں اور ضرورت مندوں کو غیر سودی قرضے دیئے جائیں اور اس قسم کے ادارہ چلانے پر جو اخراجات آئیں ان کو قرض خواہوں سے فارم برائے قرض کی فروختگی سے حاصل شدہ آمدنی سے پورا کیا جائے اس سلسلہ میں اس استفتا اور جواب کو یہاں نقل کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ جسے ۱۹۲۵ء میں حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی مونگیری رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر کیا تھا اور علماء عصر نے اسکے جوابات دیئے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

سوال: اگر ایسی کمیٹی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے اور مہاجنوں کے ظلم سے محفوظ رکھے۔ اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرض دے اور ایسے حسب ذیل اصول مقرر کرے۔ (۱)

---

[1] کنز العمال، ج ۶، ص ۱۹۳ - [2] المغنی لابن قدامہ، ج ۴، ص ۳۹۰

۱۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا کاغذ تیار کرتی ہے جس کی قیمت مقدار قرض کے اعتبار سے مختلف ہوگی مثلاً دس روپے کے لیے چار آنے۔ ۲۵ روپے کے لیے آٹھ آنے، پچاس روپے کے لیے ایک روپیہ، علیٰ ہذا القیاس، جس طرح سرکاری اسٹامپ کاغذ پر وثیقہ لکھا جاتا ہے۔ اگرچہ بلا سود ہی کیوں نہ ہو۔

۲۔۔۔ جو شخص اس کمیٹی سے یہ کاغذ خریدے گا، اس کو کمیٹی اس کی طلب پر قرض دے گی۔

۳۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا ایک (سجل) رجسٹرار مقرر کرتی ہے جس کے یہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مقروض کو رجسٹرار کے یہاں داخل کرنی ہوگی تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔

۴۔۔۔ یہ کمیٹی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے۔ اس کے بعد اگر کوئی مدیون قرض کو اپنے ذمہ رکھتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا اور اس کو ملے وثیقہ کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمیٹی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے اور یہ معاملہ درست ہے یا نہیں۔ اس استفتاء کا جواب مولانا محمد سہول عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا کہ:

کمیٹی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لیے بہت مفید ہے اور اس میں شرعاً کوئی خرابی نہیں ہے اور یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اور کمیٹی کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیع کر کے قرضہ دینا بیع جر منفعۃ ہے قرض جر منفعۃ نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴ صفحہ ۱۹۳ میں ہے۔

وان تقدم البیع بان باع المطلوب منہ المعاملۃ من الطالب ثوبا قیمتہ عشرون دینارا باربعین دینارا ثم اقرضہ ستین دینارا اخری حتی صار لہ علی المستقرض مائۃ دینار وحصل للمستقرض ثمانون دینارا ذکر الخصاف انہ جائز، وھذا مذھب محمد بن سلمۃ امام بلخ الی ان قال وکان شمس الائمۃ الحلوانی یفتی بقول الخصاف وابن سلمۃ ویقول ھذا لیس بقرض جر منفعۃ بل ھذا بیع جر منفعۃ وھی القرض انتھی

اسی استفتاء پر حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب تحریر کیا ہے۔

اس کمیٹی کا سرمایہ غالباً چندہ سے حاصل کیا جائے گا پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹرار کی فیس کا بچایا ہوا روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لیے رکھا جائے

اور مالکان سرمایہ کو حصہ رسدی تقسیم نہ کیا جائے، نہ از روئے قواعد ان کو طلب کرنے کا حق دیا جائے اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے بلکہ کمیٹی کا کاروبار ختم کرنے کے بعد بقیہ منافع کو غرباء پر تقسیم کرنے کا قاعدہ مقرر کر دیا جائے، اور کوئی صورت اس میں شخصی انتفاع بالقرض کی نہ ہو تو اس میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔[1]

اس فتویٰ پر مختصر تائیدی کلمات کے ساتھ حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی، حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری، حضرت مولانا نثار احمد صاحب مفتی آگرہ، حضرت مولانا محمد عثمان غنی صاحب، ناظم امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ کے تصدیقی دستخط بھی ہیں۔ لیکن اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فتویٰ استفتا کی تمام صورتوں پر حاوی نہیں ہے۔ البتہ مفتی محمد سہول عثمانی صاحب کے جواب کے مقابلہ میں مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب زیادہ قیود و شرائط کیسا تھ ہے اور محتاط طریقہ پر لکھا گیا ہے۔ لیکن یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ ایک کمیٹی جو غیر سودی قرضے دیتی ہے۔ وہ اس طرح ایک مستقل کاروبار کرتی ہے، اور پھر دین و قرض کے تناسب سے قرض خواہوں کے لیے فارم گراں قیمت میں خریدنا لازم قرار دیتی ہے، اور ایسا اس کے منشور میں شرط کے درج میں داخل ہے، پھر مدت قرض کے گزرنے پر اگر قرض لینے والے نے رقم واپس نہ کی تو اسکی طرف سے تاجیل کے بدلے نیا قرض قرار دے کر یا تو فارم خریدنے کے لیے کمیٹی کہے گی یا فارم فروخت کیے بغیر نئی رقم اس کے نام پر چڑھا دے گی۔ جواب میں اس شق کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔

اس طرح کے ایک سوال کا مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ نے کچھ زیادہ قیود و شرائط کے ساتھ جواب دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر فارم ایک ہی نوعیت و کاغذ کا ہے تو پھر قرض کے تناسب سے اس کی رقم مقرر کرنا "کل قرض جر نفعا فھو ربوا" میں داخل ہے۔ البتہ اگر جداگانہ نوعیت کا فارم ہو اور اسے قرض کے لیے فروخت کیا جائے تو یہ جائز ہوگا۔[2] پھر اسی سوال کے دوسرے شق کے بارے میں مفتیان دارالعلوم دیوبند حضرت مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی و مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی نے یہ کہا ہے کہ مدت گذرنے پر اگر مستقرض قرض ادا نہ

---

[1] کفایت المفتی ج ۸، ص ۱۲۱ تا ۱۲۲۔ [2] ماہنامہ دارالعلوم مارچ ۱۹۹۰ء، ص ۱۸۔

کرے تو جدید قرضے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ قرض ادا کرکے پھر فارم خرید کر از سر نو معاملہ کرے تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ لے

حیلہ قابل غور ہے

لیکن یہ تمام حیلے شرعاً ربوا کے لیے ازدیاد کا موجب ہیں۔ سود کے دروازہ کا انسداد کرنے والے نہیں ہیں۔ اس لیے کہ بنیادی طور پر قرض پر ہر وہ زیادتی جو قولاً مشروط ہو یا عملاً متعارف ہو ناجائز ہے۔ حضرت مولانا محمد سہول صاحب عثمانی ؒ نے رد المحتار کا جو جزیہ پیش کیا ہے وہ اصلاً امام بلخ شیخ محمد بن سلمہ کا عمل ہے۔ اس طرح حیلہ کے ذریعہ قرض دینے کو وہ جائز کہتے تھے جبکہ دیگر مشائخ بلخ ان کے اس عمل و قول کو صحیح خیال نہیں کرتے تھے۔ فتویٰ ہندیہ میں محیط کے حوالے منقول ہے۔

رجل طلب من رجل ان یعامله بمائة دینار فباع المطلوب منه المعاملة من الطالب ثوبا قیمته عشرون دینارا بأربعین دینارا، ثم اقرضه ستین دینارا حتی صار للمقرض علی المستقرض مائة دینار وحصل للمستقرض ثمانون دینارا ذکر الخصاف ان هذا جائز، وهذا مذهب محمد بن سلمة امام بلخ، فانه روی انه کان له سلع وکان اذا استقرض انسان منه شیئا کان یبیعه اولا سلعة بثمن غال ثم یقرضه بعض الدنانیر الی تمام حاجته، وکثیر من المشائخ کانوا یکرهون ذالک، وکانوا یقولون، هذا قرض جر نفعا، ومن المشائخ من قال، ان کانا فی مجلس واحد یکره وان کانا فی مجلسین مختلفین لا بأس به، وکان

ایک شخص نے دوسرے سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے ساتھ سو دینار کا معاملہ کرے چنانچہ مطلوب نے طالب کے ساتھ ایک کپڑا فروخت کیا، چالیس دینار میں جس کی قیمت بیس دینار تھی، پھر اس نے ساٹھ دینار قرض لیا اس طرح مقترض کا مستقرض کے ذمہ سو دینار ہوگئے اور مستقرض کو اسّی میں سے صرف اسّی دینار حاصل ہوئے، خصاف نے ذکر کیا ہے کہ اس طرح کا معاملہ جائز ہے اور یہ بلخ کے امام محمد بن سلمہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ ان سے مروی ہے کہ ان کے پاس ایک سامان تھا جب ان سے کوئی قرض کا مطالبہ کرتا تو پہلے اس کے ہاتھ زیادہ قیمت کے ساتھ سامان فروخت کرتے پھر ضرورت کے مطابق اسے دینار دیتے اور اکثر مشائخ اس طرح کے عمل کو مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ یہ قرض نفع کا سبب بنتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایک مجلس میں

لے ماہنامہ دار العلوم، مارچ ۲۰۰۵ء ص ۱۹، ٹے الفتاوی الہندیہ، طبع بیروت ۵، ۳۰۲ ص ۱۰۳

الفقیہ شمس الائمۃ الحلوانی یفتی بقول الخصاف وبقول محمد بن سلمۃ كذا في المحيط ۔

مکروہ ہے اور بہ رخصت مجہول میں کوئی حرج نہیں ہے شمس الائمہ حلوانی خصاف اور محمد بن سلمہ کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔

شیخ محمد بن مسلمہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینے سے پہلے اس طرح خرید و فروخت پر مترتب ہونے والا قرض بیع جر نفع ہے قرض جر نفعاً نہیں ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب نے مسلم فنڈ کے بارے میں ایک سوال کے جواب میں یہی دلیل دی ہے۔ [1] لیکن جن مشائخ نے اس بیع کو بیع عینہ قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ بیع قرض سے پہلے ہے مگر قرض کے لیے شرط ہے۔ اس لیے کل قرض جر نفعاً فہو ربا میں داخل ہے۔

ہندوستان میں رائج اس طرح کی عدم ربائی کی سوسائٹیاں محدود پیمانے پر یہ کاروبار کرتی ہیں اور قرض خواہوں سے وہ مقدار قرض کے تناسب سے رقم لیتی ہیں مقروض افراد کی تعداد کے اعتبار سے نہیں، اور اس شکل میں اشتباہ ربا دوسری صورت کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ دراصل یہی صورت حال بڑے پیمانے پر اسلامی ترقیاتی بینک جدہ کو درپیش ہے جو غیر ممالک کو دسیوں برس کی مدت کا بڑا قرضہ دیتا ہے اور اگرچہ اس رقم پر سود کے نام سے وہ کچھ نہیں لیتا ہے لیکن ادارتی خدمات کے عوض و خرچ کے طور پر ایک تقریبی رقم دو یا تین فیصد حالات و ظروف کے اعتبار سے لیتا ہے اور مدت کی بیشی کی بنا پر فیصد رقم میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے۔

اسلامی ترقیاتی بینک جدہ کے ایک سوال کے جواب میں مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے ۱۹۸۵ء میں یہ تحریر کیا تھا۔

وجواب ربنا الله فان الاجابة القرآنية الواردة في سورة البقرة "وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون" صريحة بان كل زيادة طفيفة كانت ام كثيرة هي ربا محرمة كما ان تقاضي

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ جو سورہ بقرہ میں وارد ہے کہ اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے اصل مال ہے نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت میں صراحت کر دی گئی کہ زیادتی چاہے کم ہو یا زیادہ حرام

[1] فتاویٰ محمودیہ، ج ۴ ص ۲۴۳

المدين على رب الدين لينقص من راس مال السلف هو حرام ايضاً، روى ابوداؤد عن سليمان بن عمرو عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في حجة الوداع، الا ان كل ربا من ربا الجاهلية موضوع لكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون يقول القرطبي: لردهم تعالى مع التوبة الى رؤوس اموالهم وقال لهم لا تظلمون ولا تظلمون،

ومعنى هذا ان كل زيادة على محرمة وفي في تقادير الاسلام بمقاييسه الحق ظلم،

ومن قواعد الشريعة ان الشك في المماثلة هو كتحقق التفاضل وفي تقدير النفقات كما اسلفنا بنسبة معينة كل سنة من راس المال زيادة محققة يتقاضاها البنك وان سماها اجراً وذالك،

۱۔ ان ربطها بنسبة راس المال لا صلة لها بما يتطلبه الدين من حيث الوثائق والقيام الاستخلاص وتقدير وصولاته لا تختلف بمستوى النسبة بين دين ودين فجعله واحداً امارة على ان العملية غير قائمة على العدل۔

۲۔ ان جعل النسبة واحدة بين السنة الاولى وما لحقها من السنوات، هو امر آخر ونرى له وجها، ان السنة الاولى كما جاء في نص السؤال تشمل الدراسة او المراقبة

ہے جیسا کہ اگر قرض خواہ رب الدین کے ساتھ مال مثول کو معاہدہ کرے تاکہ اصل قرض میں سے کچھ کم کر دیا جائے تو یہ بھی حرام ہے۔ ابوداؤد نے سلیمان بن عمرو عن ابیہ کے واسطے سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے تمام سودی کاروبار منسوخ کر دیئے گئے۔ اب تمہارے لیے صرف راس المال ہے نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے توبہ کی شرط کے ساتھ اصل اموال ان تک واپس کیے جانے کا حکم فرمایا۔ اور ان سے کہا گیا: کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے اور اس کے معنی یہ ہے کہ ہر زیادتی حرام ہے۔

اور قواعد شرعیہ میں ہے کہ مماثلت میں شک بھی کمی زیادتی کے تحقق کے برابر ہے اور اخراجات کے تخمینہ کو سالانہ متعین مقدار کے ساتھ جوڑنا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک ایسا اضافہ ہے جس کا بینک تقاضہ کرتا ہے اگرچہ اس کا نام اجرت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس اضافہ کو قرض کی رقم کی مقدار کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے اس لیے کہ بینک دستاویزات اور بینک کے اخراجات کے نام پر نیز رقم کی وصولی کے سلسلہ میں آنے والے اخراجات کا تخمینہ ایک قرض دوسرے قرض کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتا ہے اس لیے اس بارے میں کوئی بھی تفریق غیر عادلانہ ہو گی۔

علاوہ ازیں پہلے اور دوسرے سال میں بعد کے

فلجواز هاعلی قیاس واحد هوامر غیر مقبول ولذا فان علی البنک ان یعمل علی ضبط نسبة اکثر دقة وتعبیرا علی تحدید النفقات موزعة انواع الخدمات التی یقوم بها۔ له

صالوں کے مقدار میں فرق کی بھی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اس لیے کہ پہلا سوال جیسا کہ سوال میں درج ہے دیکھ دیکھ پرمشتمل ہوتا ہے۔ اس لیے ابھی ایک قیاس پر لانا بھی درست نہیں ہے۔ لہذا بینک کو چاہیے کہ وہ اخراجات کے بارے میں صحیح اور دقیق تر طریقہ اختیار کرے جو تمام نوع کے خدمات پر تقسیم ہو۔

بہر حال اس طرح کے امدادی اداروں کا ادارتی اخراجات کے نام پر فیصد تناسب کے اعتبار سے قرض خواہوں سے رقم لینا، چاہے وہ فارم فروختگی کے حیلے سے ہو مکروہ تحریمی ہے۔ اور "کل قرض جر نفعا فھو ربا" میں داخل ہے اس لیے کہ فارم کی خریداری حصول قرض کے لیے شرط کے درجہ میں ہے۔ نیز اس طرح کے کاروبار سے ربوا کا دروازہ بند ہونے کے بجائے کھلتا ہے۔ اور جہاں سود کا عموم ہو اور ایسے باضابطہ اخراجات کے نام پر فیصد تناسب سے رقم لیتے ہوں۔ اس جگہ اس بارے میں کسی طرح کی چھوٹ مفاسد کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوگی۔ قرض کے بارے میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ضرورت مندوں کو قرض دینا تبرع ہے اور کسی عمل تبرع کے لیے ربوا یا شبہ ربوا کے عمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

رہ گیا یہ سوال کہ پھر ایسی غیر سودی امدادی سوسائٹیاں اپنے انتظامی اخراجات کس طرح پوری کریں، تو اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ موجودہ معاشی نظام سود سے وابستہ ہے اور بینک جو اس نظام کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس کا سارا کاروبار بھی سود ہی سے وابستہ ہے، وہ روپیہ سے روپیہ بڑھانے کے طریقہ پر قائم ہے۔ جبکہ دوسری طرف اس کے یہاں تجارت ممنوع ہے۔ اس کے بالمقابل اللہ تعالیٰ نے زر میں اضافہ کے لیے تجارت کو حلال قرار دیا ہے، اور سود کو حرام۔ اس لیے جب تک امدادی سوسائٹیاں رائج بینکنگ کے بنیادی نظام کو نہ چھوڑیں گی اور تجارت کے طریقہ کو نہ اختیار کریں گی ان کا نظام صحیح بنیادوں پر استوار نہیں ہوسکتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کرسکتی ہیں، یا وہ جہاں قائم ہیں وہاں مضاربت و شرکت کے طریقہ پر کاروبار کے مواقع نہیں ہیں تو پھر وہ حاجت مندوں کو جس طرح قرضے دیکر کار ثواب کرتی ہیں، اسی طرح اصحاب خیر سے عطیات وصول کرکے اپنے انتظامی اخراجات پوری کریں۔ اور ایسا کرنا مستبعد نہیں ہے۔

له مجلة مجمع الفقه الاسلامی، العدد الثانی، الجزء الثانی ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۶ء، ص ۵۳۹ و ۵۴۰

غیر سودی بینک کا طریقہ کار

رہ گیا یہ سوال کہ غیر سودی بینک کاری کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ اور کس طرح کے کام غیر سودی بینک انجام دے سکتے ہیں؟ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ غیر سودی بینک بھی وہ تمام کاروبار بحسن وخوبی انجام دے سکتے ہیں جو سودی بینک کرتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ بینک ایسے ممالک میں قائم ہوں جہاں سود کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہو۔ اور ایسے ممالک جہاں سود کی صریح اجازت ہو بلکہ پورا معاشی نظام سود ہی پر قائم ہو، وہاں دشواریوں کا آنا ناگزیر ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سودی بینک کاری ناممکن ہے بلکہ یہ ممکن الوقوع ہے۔ سودی بینک مندرجہ ذیل کاروبار کرتے ہیں۔

۱۔ امانتی رقوم حاصل کرنا اور سود دینا۔

۲۔ حاجت مندوں کو مقررہ سود پر قرضہ دینا۔

۳۔ معاوضہ لے کر گاہکوں کے لیے مندرجہ ذیل خدمات انجام دینا۔

(الف) زیورات، قیمتی اشیاء و دستاویزات مقفل بکس میں بطور امانت رکھنا اور ان کی حفاظت کے صلہ میں اجرت لینا۔ (ب) درآمدی اموال کی قیمت دیگر تاجروں کے نمائندوں کی حیثیت سے حاصل کرنا اور اس پر اجرت وصول کرنا۔ (ج) تاجروں وصنعت کاروں کو فنی مشورے دینا اور ان پر اجرت وصول کرنا۔ اور ان جیسے دیگر امور۔

یہ تمام امور غیر سودی بینک بھی انجام دے سکتے ہیں۔ اسی طرح سودی بینک میں جس طرح کھاتہ جاریہ (کرنٹ اکاؤنٹ) اور بچت کھاتہ (سیونگ ڈیپوزٹ) کھولے جاتے ہیں غیر سودی بینک میں بھی کھولے جائیں گے۔

امانتی رقم کا حکم

غیر سودی بینک کا مقصد جدید سودی نظام سے نجات دلانا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غیر سودی بینک زیادہ سے زیادہ امانتی رقوم جمع کرکے ایسے منافع بخش کاروبار میں اسے لگائے جس سے نہ صرف غیر سودی بینک کاری کو فروغ حاصل ہو بلکہ رب المال (سرمایہ دار) کو منافع

مضاربت کا طریقہ

بہرحال غیر سودی بینک میں جو لوگ کرنٹ اکاؤنٹ میں اپنی رقوم امانتاً جمع کرائیں گے۔ وہ قرض کے حکم میں داخل ہوں گی اور جمع رقم کرانے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے رقم واپس لے سکتا ہے۔ لیکن اس رقم کی حفاظت پر بینک کسی طرح کا معاوضہ نہیں لے گا۔ اس لیے کہ یہ قرض ہے۔ اور قرض خواہ مقترض کی رقم میں کمی یا زیادتی نہیں کر سکتا ہے۔ ایسا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔ کرنٹ اکاؤنٹ والوں کے علاوہ جو لوگ بینک کی شرائط پر (یعنی مقدار رقم کے معاملہ میں) بڑی رقم جمع کرانا چاہیں گے بینک ان سے مضاربت پر رقم لے گا اور پھر بینک یا تو براہِ راست مختلف صنعتی و پیداواری امور میں سرمایہ لگائے گا یا دیگر صنعتی اداروں و تجارتی کمپنیوں کو مضاربت پر سرمایہ دے گا اور نفع میں بینک، رب المال اور عامل طے شدہ شرائط پر حصّہ پائیں گے۔ لیکن اس سلسلہ میں ضروری ہوگا کہ مضاربت کے شرعی احکام کی پوری رعایت کی جائے۔ مالک سرمایہ سے مضاربت کی صراحت کے ساتھ رقم لی جائے اور اگر بینک کسی دوسرے کو مضاربت پر سرمایہ دینا چاہے تو اس کی بھی صراحت رقم لیتے وقت کرا دینی ہوگی[1] اسی طرح بینک ایسے پیداواری امور میں رقم لگائے گا جس میں رقم ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تاکہ مالک کا سرمایہ ختم نہ ہونے پائے۔

مرابحہ کے مسائل

مضاربت کے علاوہ شرکت اور مرابحہ کے طریقہ پر غیر سودی بینک کاری ہو سکتی ہے۔ مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے جس کی سادہ شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید یا لاگت بتا کر یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اس لاگت پر متعین فیصد منافع مطلوب ہے۔ اور خریدار اسے منظور کرتا ہے۔ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے اس لیے گاہک غیر سودی بینک سے کسی سامان کی خریداری کی بات طے کرتا ہے اور بینک اسے

---

[1] البدائع الصنائع، ج ۶، ص ۹۹۔ الدر المختار: جلد ۴، ص ۵۰۹۔

مطلوبہ سامان خرید کر لاگت پر نفع لے کر اسے ادھار دیتا ہے۔ اور چونکہ بیع مرابحہ میں اصل قیمت یا لاگت بتا کر نفع لینا جائز ہے اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ بینک کا اس طرح کاروبار کرنا درست ہے رہ گئی یہ بات کہ ادھار کی صورت میں نفع کچھ زیادہ لیا جاتا ہے تو کیا اسے بینک یا بائع کی طرف سے گاہک کا استحصال کرنا کہا جائے گا۔ میرے خیال میں جبکہ بیع موجل میں اجل معلوم ہو اور قیمت بھی متعین ہو، اور بائع کی طرف سے یہ کہا جائے کہ نقد کی قیمت یہ ہے اور ادھار کی یہ ہے تو جائز ہے۔[۲] عام طور پر ادھار خرید و فروخت میں قیمت زیادہ ہوتی ہے، اور یہ عادۃ ہوتا ہے۔ اس میں مدت (اجل) کی تعیین ہوتی ہے لیکن قیمت کی تعیین کے وقت اجل و نقد کی شرط نہیں ہوتی ہے۔[۳] لیکن مرابحہ میں اگر بینک خود سامان کی خریداری کرتا ہے یا کسی وکیل کے ذریعہ کراتا ہے تو وہ گاہک سے اس طرح کر سکتا ہے۔ لیکن اگر بینک نے گاہک ہی کو خریداری کی ذمہ داری دے دی کہ وہ سامان خرید لے اور پھر بینک مرابحہ کے نام پر متعینہ رقم کا اضافہ کر کے گاہک سے وصول کرے تو یہ جائز نہ ہوگا علامہ کاسانی لکھتے ہیں: ولیس للوکیل بالبیع ان یبیع من نفسہ لان الحقوق تتعلق بالعاقد فودی الی ان یکون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلما ومتسلما وھذا محال، وکذا لا ... من نفسہ وان امرہ الموکل بذالک لما قلنا۔[۴]

یہ کہنا کہ گاہک دو حیثیت رکھتا ہے اولاً وہ بینک کی طرف سے وکیل ہے۔ پھر مشتری ہے۔ عقلاً و نقلاً صحیح نہیں ہے۔

مرابحہ میں بینک اور خریدار (گاہک) کے مابین خرید و فروخت کی بات ہوتی ہے مگر صورتحال ہوتی ہے کہ بینک کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا ہے جس کی وہ فروختگی کر رہا ہے۔ اس لیے اس پر مبیع معدوم کا شبہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ خرید و فروخت کی یہ گفتگو بیع نہیں ہے۔ بلکہ معاہدہ بیع ہے تو پھر اشکال جاتا رہتا ہے۔ لیکن اس صورت میں مشتری (گاہک) کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ عام حالات میں جبکہ مبیع کے اندر کوئی عیب نہ ہو گاہک کے لیے اس معاہدہ کی خلاف ورزی جائز نہ ہوگی۔

---

[۱] مجمع الانہر: ج ۲ ص ۹۔ [۲] قال الزحیلی: لان الاجل سبب فی زیادۃ الثمن عادۃ فان ثمن البیع یختلف بین النسیئۃ والنقد (الفقہ الاسلامی ج ۴ ص ۴۰۹)۔ [۳] البدائع: ج ۶ ص ۲۸۔

[۴] البدائع: ج ۵ ص ۳۳۵ وما بعدہ فتح القدیر ج ۵ ص ۲۰۶ الدر المختار ج ۴ ص ۱۰۳

غیر سودی بینک کاری

از ——————— مولانا شفیق احمد مظاہری

الحمد للہ الذی ھدانا وما کنا لنھتدی لولا ان ھدانا اللہ۔ والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ الکریم۔

اسلام عالمگیر دین ومذہب ہے اور ضابطۂ حیات ہے جو قیامت تک کے لیے ہے۔ یہ ضابطۂ حیات اس موجدِ اعلیٰ کا وضع کردہ ہے جس نے صرف انسان ہی کو نہیں بلکہ پوری کائنات کو وجود بخشا۔ بلاشبہ کسی مشین کا موجد ہی اولاً اس مشین کو کامیاب اور بے ضرر استعمال کے طور طریقے، نشیب وفراز، چلانے اور بند کرنے کی ترکیبیں بتا سکتا ہے۔ ثانیاً اس کے وہ ماہرین جنہوں نے اسی موجد کی ہدایت سے تجربہ کیا ہو۔ اگر ان کی ہدایتوں کے خلاف اقدام کیے جائیں تو یقیناً حادثات سے دوچار ہونا پڑے گا۔

یہ مسلّم حقیقت ہے کہ کائنات کا وجود انسان کے لیے ہے۔ لہٰذا انسان تمام کائنات کا حاصل ہے۔ اب انسان اور کائنات کی بھلائی، سماجی ومعاشی خیریت، اقتصادی توازن کا قیام، حق وانصاف کی بقا، عبد ومعبود کی نسبت۔ جن اصول وضوابط کو بروئے کار لانے میں ہے اور جن راستوں کو اپنانے میں ہے۔ وہ ہمارا خالق ہی اپنے پیغامبر کے معرفت بتاتا ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے۔ اسلامی اصول وضابطے ہی انسان کے تمام شعبۂ حیات کیلئے ابدی اور ہر کسی جگہ کے لیے موزوں ہوسکتے ہیں۔ چنانچہ شریعت کے ضابطے پوری انسانیت کے ضامن ہوتے ہیں اس میں صرف شخصی مفاد یا گروہ ملحوظ نہیں ہوتے۔

تجارت ومعاملات، صنعت وزراعت، ضرورت کا جزِ لاینفک ہے۔ بھلا شریعت اسے نظر انداز کیوں کرسکتی تھی۔ چنانچہ شریعت نے تجارت ومعاملات کے ذرائع جو بالکل صاف ستھرے اور واضح غیر مضر تھے قائم رکھا، جیسے بیع وشرا، اجارہ، مضاربت،

شرکت، بیع سلم وغیرہ۔

ان معاملات سے متعلق قواعد و جزئیات سے کتب فقہ بھری پڑی ہیں ——————

اور جو معاشیات و اقتصادیات کا کینسر تھا جس کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظام پیدا ہوا، یا اس کے ردعمل میں اشتراکیت کی باطل ذہنیت پیدا ہوتی ہے۔ اسے شریعت نے حرام قرار دے کر ایک فریق کو ناقابل برداشت خسارہ و افلاس سے بچایا اور دوسرے فریق کو ہر حال میں تمام تر منافع سمیٹنے اور افراط زر سے روکا تاکہ اقتصادیات کا توازن برقرار رہے —— لیکن جب دنیا نے سودی بنیاد پر بینک کاری کا نظام قائم کر دیا تو آپس میں جو اشکالات پیدا ہونے کے ساتھ ہی انسان کی حریص نگاہوں میں پیچ صورتیں زندہ لا کر رہ گئیں اور غلط طریقے یکے بعد دیگرے آتے گئے اور دنیا اس صورت کے تانے بانے میں اس طرح الجھ کر رہ گئی کہ اس سے نکلنا دشوار اور بچنا محال تصور کیا جانے لگا۔ لوگ سوچنے لگے کہ شاید اس کی کوئی متبادل جائز صورت ممکن العمل نہیں۔ اس لیے ایک طبقے کا انداز فکر ہی بدل گیا اور تجارتی سود کی صحت کے دلائل تلاش کیے جانے لگے۔ غرض کہ ہر اعتبار سے دور جدید میں اسلامی زندگی کی معاشی تنظیم نو کے سلسلے میں یہ ایک بہت بڑا چیلنج ہے جدید معیشت میں سود اور سودی کاروبار کلیدی اہمیت کا حامل ہے۔ بینکنگ کا پورا نظام سود ہی پر قائم ہے۔ اسلامی معاشیاتی زندگی کی جدید تعمیر کے لیے غیر سودی بینک کا قائم کیا جانا نہایت ہی ضروری اور لازم ہے۔ چونکہ بینکنگ کا نظام چند ایسی بنیادی اور مفید خدمات انجام دیتا ہے۔ جسے بغیر کسی ایسے نظام کے موجودہ ترقی یافتہ معیشت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ غیر سودی بینک کاری کا نظام شرکت و مضاربت کی پاکیزہ بنیاد پر چلایا جا سکتا ہے۔ اور اس صورت میں محنت کا شریک کار، اور صاحب اموال کو سودی شرح سے کہیں زیادہ منافع حاصل ہونے کی قوی امید ہوگی۔ اور جو منافع کے امیدوار ہوں گے یقیناً انھیں نقصان کے خدشات مول لینے پڑیں گے۔ یہی انصاف اور شریعت کا تقاضا بھی ہے۔

مختلف ممالک میں غیر سودی بینک کاری نظام کی ضرورت شدت سے محسوس کی جا رہی ہے سیمینار کی جانب سے اس سلسلے کے دو سوال کیے گئے ہیں۔ جواب بالترتیب حسب لحاظ مگر اختصار کے ساتھ حاضر ہے۔

سوال

ہمارے شہر آسنسول کے حلقہ پرنپور ضلع بردوان مغربی بنگال میں مسلم ویلفیر سوسائٹی کے نام سے چھوٹی بچت کا غیر سودی بینک (ادارہ) کام کر رہا ہے۔ اس کی تفصیلی صورت حال یہ ہے کہ کھاتہ دار یومیہ یا ہفتہ میں ایک دن چھوٹی بڑی رقم بصورت قرض امانت بغرض بچت اس بینک میں پس انداز کرتے ہیں۔ بعض علاقوں میں بینک کے مقرر عملہ وصولیابی کے لیے در بدر محلوں اور دوکانوں پر کھاتہ داروں تک پہنچ کر کھاتہ داروں کی مرضی کے مطابق رقم وصول کر کے اپنی یادداشت ڈائری پر اور کھاتہ داروں کے کھاتہ پر اندراج کرتے ہیں۔ ——

بعدہ اصل رجسٹر پر بینک جا کر جمع کردہ رقوم محسوب کرتے ہیں۔ اس طرح امتداد زمانہ کے ساتھ ایک خطیر رقم پس انداز ہو جاتی ہے۔ کھاتہ دار بوقت ضرورت جب چاہے عام بینک کے اصول کے مطابق براہ راست حاصل کر سکتا ہے۔ اس رقم کا کوئی معاوضہ منافع یا سود نہیں دیا جاتا ہے اور اگر کھاتہ دار اپنی جمع شدہ رقم سے زائد رقم بطور قرض حاصل کرنا چاہے تو اس کے لیے بینک (ادارہ) کی تین شرطیں ہوتی ہیں:

۱— قرض صرف ایسے کھاتہ داروں کو فراہم کیا جائے گا۔ جس کا کھاتہ چالو حالت میں ہو۔ یعنی ادخال رقم کا سلسلہ یا ادخال و اخراج کا سلسلہ قائم ہو۔ بند نہ ہو۔

۲— مطلوبہ قرض کی مقدار سے قدرے زائد قیمت کا سونا یا چاندی بطور ضمانت بینک (ادارہ) کے حوالہ کرنا ہوگا۔

۳— قرض حاصل کرنے کے لیے معاہدہ نامہ (ایگریمنٹ فارم) ۲ روپے سیکڑہ کے حساب سے متعینہ کاؤنٹر سے خرید کر خانہ پُری کر کے داخل کرنا ہوگا —— واپسی قرض کا پہلا معاہدہ زائد سے زائد تین ماہ کی مدت کا ہوتا ہے۔ اگر اس سے بھی مزید مہلت درکار ہو تو تین ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد پھر مذکورہ شرح دو روپے سیکڑہ کے حساب سے مطبوعہ فارم (معاہدہ نامہ) خرید کر مہلت کی درخواست کی شکل میں داخل کرنا لازم ہوگا۔ اگر کوئی مقروض ادائے گی قرض سے سرتابی کرے یا تجدید معاہدہ نہ کرے تو اسے نوٹس NOTICE کے ذریعہ وارننگ WARNING دی جاتی ہے اور ایک مدت مقرر کر کے انتظار کیا جاتا ہے۔ اگر مقررہ مدت تک مقروض حاضر نہیں ہوتا تو بینک کو ایگریمنٹ (معاہدہ نامہ) کے مطابق ضمانت کا سامان فروخت کر کے اپنا قرض وصول کر لینے کا حق ہوتا ہے۔

بینک کے پاس کھاتہ داروں کی کثیر رقم جمع ہوتی ہے، جس سے کچھ تو واپس طلب کرنے والوں کو ادا کرنے کا سلسلہ رہتا ہے اور رقم کا ایک حصہ مذکورہ بالا صورت پر بطور قرض دیا جاتا ہے اور ایک بڑا حصہ ہمیشہ سرکاری بینکوں میں پڑا رہتا ہے۔ چونکہ بچت کا سلسلہ نکاسی کے نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ صورت مذکورہ میں خاصی رقم سرکاری بینک کے سود کی حاصل ہوتی ہے۔ جسے ذمہ داران حضرات اپنی مرضی سے بہ نیت ثواب رفاہ عام میں خرچ کرتے ہیں۔ اور جو رقم قرض لینے والوں سے معاہدہ نامہ یا درخواست فارم کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اسے بینک کے کارکنوں (عملہ) پر اور دیگر ضروریات پر صرف کی جاتی ہے۔

تبصرہ — پہلی بات یہ ہے کہ اس مختصر اور محدود پیمانہ پر غیر سودی بینک کاری انجام دینے والا ادارہ بینک کی کامیابی اور ترقی سے یہ صاف ظاہر ہے کہ ہمارا مسلم معاشرہ اس گئے گزرے دور میں بھی اس کا خواہش مند اور متمنی ہے کہ ہماری بچت کاری غیر سودی طریقہ پر ہو۔ ورنہ قدم قدم پر سودی بینک، بچت اسکیم کے ادارے جن میں بچت کے ساتھ سود کی شکل میں منافع یقینی ہے، ہونے کے باوجود مذکورہ غیر سودی بینک کاری میں مسلم تجار، مزدور، ملازمین کثیر تعداد میں شامل ہیں اور کچھ غیر مسلم بھی۔

لیکن خود اس ادارے کا طریقہ کار کئی اعتبار سے محل نظر ہے۔ (۱) اس میں ایسا کوئی نظام نہیں جس میں سرگیسری ہو جس سے رقم منتقل کرنے کا کام انجام پا سکے اور نہ ہی اس کے ذریعے دوسرے خدمات انجام پاتے جو نفع آور ہو۔ (۲) کھاتے داروں کی رقم ادارہ کے ذمہ محض قرض ہے۔ رقم شرکت و مضاربت کے شرعی اصول پر کسی کاروبار میں نہیں لگائی جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ نظام محدود ہو کر رہ گیا۔ اور کھاتے داروں کو اصل رقم کے سوا کچھ ملنے کا سوال نہیں ہوتا۔ (۳) یہ ادارہ عوام کھاتہ داروں سے غیر سودی قرض حاصل کرتا ہے۔ دوسری طرف سودی بینکوں میں جمع رکھ کر نفع کماتا ہے اگرچہ یہ نفع کی رقم رفاہی کاموں میں خرچ کی جائے لیکن سودی نظام میں معاونت ہے اور یہ مقصد کے خلاف بھی ہے۔ نیز عوام کے براہ راست ایسے بچت بینکوں میں رکھنے میں اور اس ادارہ کے رکھنے میں کوئی فرق نہیں۔ (۴) قرض رقم حاصل کرنے کے لیے رقم کی مقدار کے مطابق مطلوبہ گورنمنٹ فارم کی قیمت

قرض کی مناسبت سے کم وبیش ہر تین ماہ کے لیے وصول کیا جانا اور مقروض کا ادا کرنے کی شرط، خود تجھی نفظاً نفظاً قابل تحقیق اور متردش ہے گرچہ یہ ایک حیلہ ہے بشکلاً جو بھی ہو لیکن حقیقتاً سود کے مماثل ہی ہے۔ اور اس غیر اسلامی حکومت میں اس کے بغیر چارہ ہی کیا ہے ایسے نظام میں؛

البتہ اس ادارہ سے یہ فائدہ ضرور ہے کہ جہاں صاحب ثروت کو بچت کرانے کا آسانی سے موقع فراہم ہوتا ہے۔ وہیں معمولی آمدنی کرنے والے چھوٹے چھوٹے دوکانداروں، مزدوروں ملازمین کو بھی ادارے کے گشتی محصلین کے ذریعہ دو، پانچ روپے کرکے یومیہ پس انداز کرنے کی آسانی ہوتی ہے اس طرح ایک دن خاطر خواہ رقم جمع ہوتی ہے۔ اور ضرورت کے وقت ایسے افراد کو سودی قرض حاصل کرنے سے بچاتی ہے کہ موجودہ زمانہ میں غیر سودی قرضوں کا ملنا تقریباً معدوم ہو گیا ہے۔

اصُول شرع

شرکت مضاربت کی بنیاد پر غیر سودی بینک کاری کا نظام

اس قسم کے غیر سودی اداروں کی کچھ اصلاح کرلی جائیں تو میرے خیال میں موجودہ بینکاری نظام کا متبادل غیر سودی بینک کاری کا نظام چل سکتا ہے۔ غیر اسلامی ممالک جہاں سودی بینک کا نظام عام ہے اور سود کی حلت و حرمت سے کوئی بحث نہیں۔ ایسے ممالک میں غیر سودی بینک کاری کے قیام میں گرچہ قدرے دشواری تو ضرور ہوگی لیکن ناممکن العمل نہیں ہے تجربات شاہد ہے کہ ایمانی جذبہ رکھنے والے حضرات ایسے بینکنگ سے یقیناً دلچسپی رکھتے ہیں اور اسلامی ممالک میں غیر سودی بینک کاری کا نظام بڑی آسانی سے عام طور پر نافذ کئے جا سکتے ہیں اور اس کا مفید ہونے میں موجودہ نظام سے کچھ کم نہیں، ہوگا بشرطیکہ سودی کاروبار پر بالکلیہ پابندی عائد کر دی جائے۔

غیر سودی بینک کاری کا ابتدائی خاکہ

ایسے بینک میں ابتداءً تین قسم کے شرکا اور کھاتے دار ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ شرکا ہوں گے

جن کا سرمایہ شرکت العقود کی بنیاد پر لگا ہوگا۔ یہ حصہ سرمایہ مساوی اور غیر مساوی دونوں ہی طرح کے ہو سکتے ہیں۔ شرکا کی تحدید بھی کی جا سکتی ہے اور مرتبہ کے مطابق شرکت کی عام اجازت بھی۔ جمع شدہ رقم سے شرکا یعنی یہ بینک براہ راست تجارتی کمپنیاں، صنعتی ادارے، کل کارخانے اور فیکٹریاں قائم کر سکتا ہے۔ دیگر تجارتی مفید صورتیں باہمی مشورے سے اختیار کی جا سکتی ہیں۔ تجارتی کمپنیوں کو مضاربت کے اصول پر قرض فراہم کیا جا سکتا ہے۔ کل کارخانوں کے شیئرز SHARES حصص خریدے جا سکتے ہیں اسی طرح مضاربت و شرکت کے اصول پر دوسری تجارتیں بنائی جا سکتی ہیں۔ اس قسم کے شرکا بینک کے ہوں گے۔ نفع شرکا کے مابین حصے کے مقدار اور تناسب سے تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ اور نقصان ہوا تو سرمایہ پر تقسیم ہوگا۔ حساب بے باک کرنے اور جائزہ لینے کے لیے ایک مدت متعین کر دینا مناسب ہوگا تاکہ نفع و نقصان کا اندازہ ہو سکے اگر کوئی اپنی شرکت ختم کرنا چاہے تو اسے اصل سرمایہ کے ساتھ نفع و نقصان سمجھایا جا سکے۔

اس بینک کے نظام کو پھیلانے کے لیے مشترکہ کاروبار کی جانب سے شرکت اور مضاربت کے اصول پر مزید سرمایہ عوام بچت کاروں سے قرض وصول کیے جا سکتے ہیں (اس قسم کے بچت کار دوسرے نمبر کے کھاتے دار ہوں گے اس کی تفصیل آگے ذکر کی جائے گی) تاکہ تجارت و صنعت میں توسیع پیدا کیا جا سکے بینک کی ضروریات پوری کرنے کی معاہدہ کے ذریعے تمام شرکا کی جانب سے اجازت ہوگی۔

موجودہ بینک نفع حاصل کرنے کے لیے بہت سے ایسے طریقہ پر گامزن ہے۔ جس کی آمدنی پر سود کا اطلاق نہیں ہوتا، مثلاً خدمات بالمعاوضہ جس کی فہرست بہت لمبی ہو سکتی ہے۔ جیسے امانتیں رکھنے کا معاوضہ۔ رقم ایک جگہ سے دوسری جگہ بذریعہ ڈرافٹ، چیک، اعتمادی خطوط منتقل کرنے کی فیس، کمیشن وغیرہ اسی طرح مال و اسباب برآمد و درآمد کرنے میں گاہکوں کی نمائندگی کرنا، گاہک تک پہونچانا۔ یہ سب اور اس طرح کی دوسری خدمات بالمعاوضہ غیر سودی بینک بھی انجام دے سکتا ہے۔ ان آمدنیوں سے بینک سے متعلق ضروریات آسانی سے پوری ہوں گی اور شرکا کو نفع بھی میسر ہوگا۔

مضاربت کی بنیاد پر قرض کا حصول

بینک عام پبلک اور بچت کاروں کو اس بات کی دعوت دیگا کہ وہ اپنا سرمایہ مضاربت کے اصول پر بینک کو دیں۔ بینک اس سرمایہ سے وہ کاروبار کرے گا جس کی تفصیل اوپر گذری ہے۔ اس کاروبار کے ذریعہ جو نفع ہوگا اس میں طے شدہ نسبت کے مطابق ایک حصہ بینک کو ملے گا اور باقی نفع، بچت کاروں کے لگا ہوا سرمایہ کی مناسبت سے ان کو ملے گا۔ ایسے کھاتہ داروں کے ساتھ معاہدہ ہوگا کہ بینک ایسے بھی سرمایہ کو اپنے سرمایہ کے ساتھ کاروبار میں لگائے گا۔ ان لگے سرمایہ میں جو مجموعی نفع حاصل ہوگا، اسے سرمایہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں کسی کھاتہ دار کے سرمایہ پر جتنا نفع آئے گا اس کی ایک طے شدہ شرح کے مطابق (نصف، چوتھائی ثلث وغیرہ) بینک کو ملے گا بقیہ کھاتے دار کو اور بینک کو کسی کاروبار میں مجموعی طور پر خسارہ ہوگا تو اس کاروبار میں لگے کل سرمایہ پر خسارہ منقسم ہوگا، اس خسارہ کے نتیجہ میں اگر کسی کھاتے دار کا تمام سرمایہ سوخت ہو جائے تو اب خسارہ اس سرمایہ سے متجاوز کر کے کھاتے دار پر عائد نہیں ہوگا۔ بلکہ اب بینک برداشت کرے گا۔ نفع و خسارہ محسوب کرنے کے لیے تین ماہ کی مدت یا کم و بیش معین ہوگی۔ مدت کے اختتام پر کھاتے دار کو پوزیشن کی اطلاع کردی جائے گی ایک خسارہ کو دوسرے نفع سے تلافی کھاتے دار کی مرضی کی جانشین ہے۔

ایسے کھاتے داروں کا سلسلہ قائم رکھا جاسکے گا لیکن حساب کی مدت متعینہ پر ہی رقم کاروبار میں لگایا جائے کہ حساب بے باک کرنے میں آسانی ہوگی۔

کھاتے دار جب چاہے اپنے سرمایہ کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن حساب کی مدت تک انتظار کرنا تاکہ نفع و نقصان محسوب ہو سکے مناسب ہوگا۔ بصورت دیگر گذشتہ مدت کے حساب سے واپسی رقم ہوگی۔

قرض حسنہ

بینک کاروبار میں توسیع کے لیے ایسے بچت کاروں سے بھی رابطہ قائم کرے جس کی رقم محض قرض حسنہ بینک کے ذمہ ہوگی۔ اس کی ایک صورت یہ ہوگی کہ بینک کچھ ایسے ملازمین رکھے جو بازاروں دوکانوں اور گھروں میں جاکر ملازمین مزدور تاجروں سے رابطہ قائم کرے

اور یومیہ چھوٹی چھوٹی بچت کی ترغیب دے کر کھاتے کھلوائے۔ ایسے کھاتے دار کافی تعداد میں ملیں گے۔ کھاتے داروں کو یہ آسانی ہوگی کہ بلا تکلف روزانہ دو، پانچ روپے پس انداز ہوتا جائیگا۔ اور رفتہ رفتہ خطیر رقم جمع ہو جائے گی جو وقت ضرورت انہیں یکمشت مل سکتی ہے۔ ایسے کھاتہ داروں کو نفع کی شکل میں تو کچھ نہیں ملے گا۔ البتہ ان کو یہ سہولت ہوگی کہ بینک وقت ضرورت انھیں متعین مدت تک کے لیے قرض حسنہ فراہم کریگا جس کا کوئی نفع سود طلب نہیں کیا جائے گا لیکن بینک ضرورت محسوس کرے تو ضمانت طلب کر سکتا ہے۔ ایسے قرضوں کے لیے بینک کچھ ایسے ضابطے مقرر کر سکتا ہے جس میں شرعاً کوئی قباحت نہ ہو اور بینک کے حق میں مفید ہو۔ اس رقم کو بھی بینک اپنے کاروبار میں لگائے گا۔ اس کے منافع و نقصانات کا مالک بینک ہوگا کھاتے دار کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔ یہ رقم بھی کھاتے دار کے طلب پر فوری واپس کی جائے گی لیکن تجربات شاہد ہیں کہ واپسی رقم جمع ہونے کی نسبت سے بہت کم ہے۔ لہذا اس رقم سے خاطر خواہ منافع آنے کی قوی اُمید ہے۔ اس بابت کام کرنے پر جو اخراجات آئیں گے باآسانی پورے ہوتے رہیں گے۔ لہذا کسی قرض کے ضرورت مند سے کسی قسم کی کوئی رقم کسی حیلے وصول کرنے کی ضرورت درپیش نہیں ہوگی۔

کچھ ضروری مشورے

بینک کے بہت سے کھاتے ہوں گے۔ ان میں کسی وقت کوئی اپنا جمع سرمایہ یا قرض ایمرجنسی طلب کر سکتا ہے۔ جس کی ادائیگی لازم بھی ہو سکتی ہے۔ اس لیے بینک کے پاس ہر وقت رقم کا ایک حصہ نقد محفوظ ہونا چاہیے۔

منافع کی تقسیم میں خیال رکھا جائے تو مناسب ہے کہ شرکاء کے درمیان تمام منافع تقسیم نہ کیے جائیں بلکہ ہر قسط میں سے طے شدہ مقدار محفوظ کیا جائے کہ کبھی اچانک کوئی حادثہ میں یا کسی طرح خسارہ ہو جائے تو اس کی فوری تلافی کی جا سکے تاکہ کاروبار متاثر نہ ہو۔

موجودہ بینکنگ نظام میں منافع حاصل کرنے کے بہت سے طریقہ کار اور صورتیں و پالیسیاں حکمتیں ایسی ہیں جس میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔ ایسی تمام تر پالیسیاں غیر سودی بینک کاری نظام میں بھی اپنائی جا سکتی ہیں۔ غیر سودی بینک کاری نظام کو کامیاب بنانے کے لیے کچھ سالوں تک کے لیے ماہرین معاشیات و ماہرین فن فقہ علماء کی کمیٹی بنائی جائے جو اس کی نگرانی کرے اور پیش آنے والی دشواریوں اور مسائل کو بروقت حل کرے۔ جب اس طرح نظام کچھ دنوں تک چلتا رہے گا تو تمام بڑی مسائل حل ہونے کے ساتھ ہی ضابطے تجربات کی روشنی میں سامنے آئیں گے جو دوسرے ایسے بینکوں کے لیے شمع راہ ہوں گے۔

غیر سودی بینک کاری

از ——— مفتی محمد ظفیر الدین مفتی دارالعلوم دیوبند

اس سیمینار کا دوسرا موضوع غیر سودی بینک کاری ہے یعنی ایک ایسا نظام قائم کیا جائے جہاں سے ضرورت مند اور حقیقی مسلمان بغیر سود ادا کئے ہوئے قرض لے دے سکیں، اور مسلمان سود کی اس لعنت سے محفوظ ہو جائیں جس میں وہ ایک عرصے سے مبتلا ہیں۔

اس ملک میں مسلمانوں کے افلاس کا ایک بڑا سبب یہ بھی رہا ہے کہ انھوں نے غیر مسلموں سے سود پر روپے لیا، اور ان کو زیادہ سے زیادہ سود ادا کیا، کہنا چاہئے اسی بے طرفی ین دین کی وجہ سے مسلمانوں کی لاکھوں کی جائیدادیں نیلام و قرق ہو گئیں، اور مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ دانہ دانہ کا محتاج ہو گیا، انھی حالات سے مضطرب ہو کر اس ملک میں بعض علماء نے غیر مسلم سے سود لینے کی امام ابو حنیفہ کے قول کی بنیاد پر اجازت دی، اور کتابچے شائع کئے اور دوسرے علماء نے شدت کے ساتھ اس رائے کی مخالفت کی اور یہی دوسری رائے غالب رہی اور اسی پر ملک کے مشہور اور معتمد دار الافتاؤں نے فتویٰ دیا۔

زمانہ قریب میں مسلمانوں کو سود کی لعنت سے بچانے کے لئے بہت سارے دور اندیش لوگوں نے مسلم سوسائٹی، مسلم بیت المال، اور مسلم فنڈ کے نام سے ادارے قائم کرنے پر اپنے کو مجبور پایا، مگر جو حالات سامنے آئے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اداروں نے بھی اس سلسلہ کو کمانے اور روپیہ جمع کرنے کا ذریعہ بنا لیا ہے، اور عام لوگوں کی زبانوں پر یہ آنا شروع ہو گیا ہے کہ یہ صورتیں بھی سود کی لعنت سے خالی نہیں ہیں۔

لہذا اسلامی فقہ اکیڈمی کے فرائض میں داخل ہو گیا کہ اس کے لئے ایک مرتب نقشہ متفقہ طور پر پیش کرے، اور علمائے وقت اس کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں غور کر کے کسی فیصلہ پر پہنچیں۔

ہمیں بجا طور پر توقع ہے کہ یہ سیمینار اس مسئلہ پر پوری کامیابی حاصل کرے گا، اور ہم سب اپنی ذمہ داریوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے جائز پہلوؤں پر غور و فکر کر کے فیصلہ کریں گے، اللہ تعالیٰ ہماری مدد فرمائے اور کامیابی سے ہمکنار فرمائے۔

غیر سودی بینک ــــ ایک عملی خاکہ

انگریزی سے ترجمہ

از
سعید [illegible]

فنڈ کے ذرائع

SOURCE OF FUNDS

تعارف

عام روایتی بینک کے نظام میں دو قسم کے کھاتے ہوتے ہیں۔

۱ــــ بچت کھاتہ (رقم) (Saving Account)

۲ــــ رواں کھاتہ (رقم) (Current Account)

ان کھاتوں کی وضاحت کے بغیر دو جدید قسم کے کھاتے جو غیر سودی معمول ہوں گے ان کا تعارف کرانا چاہتا ہوں۔

مثلاً: ۱) گاہک کا جمع کھاتہ Customer-Credit Account

۲) متعینہ جمع کھاتہ Time-Credit Account

(۱) گاہک جمع کھاتہ کیا ہے؟

یہ کھاتہ موجودہ بینک کی خدمات سے کچھ زیادہ وسیع مفہوم کے ساتھ موجودہ بینکوں کے بچت کھاتے کے مشابہ ہے۔ یہ کھاتہ منفرد اشخاص تاجروں، صنعت کاروں، اداروں، بینکوں اور دوسروں کے ذریعہ عمل میں لایا جاسکتا ہے۔ اس کھاتہ کے متعارف کرانے کا مقصد عوام میں بچت کو عام کرنے کے لیے کفایت شعاری کی عادت پیدا کرنا ہے۔

گاہک کو اصل رقم میں کسی اضافہ یا منافع کی توقع کے بغیر ہمیشہ بچت کھاتہ میں جمع کرنے اور اس سے واپس لینے کی اجازت ہوگی۔ گاہک ادائے گی کا طالب یا تو [illegible]

تحریری مراسلہ کے ذریعہ کرسکتا ہے۔ افراد یا تاجروں کو غیر سودی بینک ضمانت حاصل کرنے کے بعد مختصر مدت کے لیے غیر سودی قرض دینے کی سہولت بھی رکھے گا۔

وہ جمع رقم جس کو غیر سودی بینک قبول کرے گا طلب کرنے پر کسی بھی وقت واپس کی جائے گی، بینک کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں گاہک نقصانات کو برداشت نہیں کرے گا۔ جبکہ موجودہ نظام میں بینک کی بے قاعدگی کے مکمل بوجھ کو رقم جمع کرنیوالے کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

۲) متعینہ جمع کھاتہ کیا ہے؟

یہ کھاتہ بھی موجودہ متعینہ کھاتہ کی طرح ہے جس کی رقم طے شدہ مقررہ تاریخ یا اطلاع کی ایک مدت کے بعد واپس لی جاسکے گی۔

جمع کرنے والے کو اصل رقم (سرمایہ) کے ساتھ سودی حیثیت سے کوئی منافع نہیں ملے گا۔ غیر سودی بینک روپیہ جمع کرنے والے کو اس بات کا یقین دلائے گا کہ جمع کرنے والے کا فنڈ محفوظ ہے۔ اور ضائع ہونے کا کسی قسم کا خطرہ نہیں ہے۔ جمع کرنے والا جمع کی جانے والی رقم اور اسکے واپسی کی مدت تعین کرسکتا ہے۔

اس قسم کی رقم جمع کرنے والے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ دنیا میں غیر سودی لین دین کرنے والے بینکوں سے رقم حاصل کرنے کی سہولت ہوگی۔

اس جمع کے قبول کرنے کا خاص مقصد ضمانت حاصل کرنے کے بعد کمزور طبقے کو اقتصادی طور پر غیر سودی طویل مدتی قرض فراہم کرنا ہے۔

یہ اہم کھاتے نفع و نقصان سے آزاد کیوں ہیں؟

بہت سے ماہرین معاشیات کے مطابق "منافع خطرہ مول لینے کا معاوضہ ہے"۔ اس لیے کہ منافع حاصل کرنے کے لیے کسی قسم کی تجارت ضروری ہے۔ ہر ایک تجارت خطرہ اور اکثر اوقات غیر یقینی صورتحال سے دوچار ہوتی ہے۔ اس لیے جتنا بڑا خطرہ ہوگا نفع یا نقصان کی بھی امید ہر ایک تجارت میں ہوگی۔

یہ واضح بات ہے کہ آمدنی عوض کا وہ بنیادی عنصر ہے جس کی تقسیم سماج میں لوگوں سے

درمیان ان کی کوشش، مہارت اور پیداواری دولت کے حصّہ کے مطابق کی جاتی ہے۔ اس لیے آمدنی پیداوار کا مقصد ہے۔

معاشیات میں پیداوار چار عوامل پر مشتمل ہوتی ہے جیسے: زمین، محنت، سرمایہ اور تنظیم (کاروباری نظم و نسق) پیداوار کے ان عوامل کا معاوضہ (صلہ) جو بین الاقوامی سطح پر ماہرین معاشیات کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے۔ یہ ہیں

(۱) اُجرت (۲) منافع (۳) لگان (کرایہ) (۴) سود۔

جہاں تک اجرت، منافع اور کرایہ (لگان) کا تعلق ہے میں ماہرین معاشیات کے موجودہ اصُول اور نظریہ سے اتفاق کرتا ہوں سوائے سُود کے..... اس لیے کہ سود ایسا عنصر ہے جو سماجی معاشیات کی تباہی کے بنیادی اسباب میں سے ایک سبب ہے یہ آدمی کو لالچی اور خود غرض بننے کی ترغیب دیتا ہے۔ اقتصادی ترقی کا توازن بگاڑ دیتا ہے۔ پیداوار کی لاگت (قیمت) میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ سماج میں آمدنی کی نابرابری کی تقسیم کو وجود میں لاتا ہے (نابرابری کی تقسیم سے سماج میں آمدنی کی صحیح تقسیم نہیں ہوتی ہے) یہ بذاتِ خود رقم کو بھی مقصد بناتا ہے جبکہ رقم روپیہ کی حیثیت وسائل کی ہے۔

کچھ ماہرین معاشیات ہیں جو موجودہ سماجی اقتصادی دشواریوں اور مشکلات کو حل کرنے کی غرض سے پیداوار کے عناصر سے سود کے عنصر کو ختم کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔

منافع پیداوار کے معاوضوں میں سے ایک معاوضہ ہے اور یہ خطرہ مول لیکر ہی حاصل کیا جاسکتا ہے اس لئے اگر مذکورہ بالا رقم جمع کرنے والے کسی خطرہ یا مہم والے منصوبہ میں شامل ہونا پسند نہیں کرتے تو پھر کیوں وہ منافع کے حقدار ہوسکتے ہیں؟ اور دیوالیہ ہونے کی صورت میں کیوں وہ کسی نقصان میں شریک ہوں گے؟

غیر سودی بینک ان کھاتہ داروں کو بلا معاوضہ خدمت مہیا کرے گا۔ اور اپنی خدمات کا معاوضہ حاصل کرنے کی صورت بھی پیدا کرے گا۔ یہ ان کی رقم کا بڑا حصّہ بذاتِ خود خطرہ مول لے کر تصرف میں لائے گا جبکہ ایک رقم ضرورت مندوں کو غیر سودی شرائط پر قرض بھی دیگا۔

دیوالیہ ہونے کی صورت میں غیر سودی بینک کے حصّہ داروں کی ذمہ داری ہے کہ اپنے گاہکوں کے مطالبے کو ادا کردیں۔

اگر حصہ داران بعض دشواریوں کی وجہ سے گاہکوں کو ادا کرنے کے اہل نہ ہوں تو ان کو فنڈ کا انتظام کرنا پڑے گا اور قرض کی ادائے گی کرنی پڑے گی۔

غیر سودی بینک کے حصہ داران کس طرح اپنے قرضے کی ادائیگی کریں اگر کوئی قرض ہو؟

تمام تجارتی بینک جو کہ ہر ایک ممالک میں مرکزی بینک سے اجازت حاصل کرنے کے بعد قائم کیے جاتے ہیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مرکزی بینکوں کے اہم کام یہ ہیں۔

(۱) نوٹ (روپئے ، زر کاغذی) جاری کرنا (۲) حکومت کے بینکر کی حیثیت سے کام انجام دینا۔ (۳) غیر ملکی زر مبادلہ کی شرح قائم رکھنا اور بینکوں کے بینک کی حیثیت سے کام کرنا۔ ان کی جمع و وصولی اور لین دین کا حساب اور دوسری سرگرمیاں جن کی اس کی طرف سے مقررہ اوقات پر جانچ پڑتال کی جاتی ہیں۔ ان کو کنٹرول کرنے اور نگرانی کے فرائض انجام دینا۔

مثال ایک مرکزی بینک کسی ملک میں ہر ایک بینک کو چلانے کے لیے عملی سرمایہ کم از کم -/......۳ کی رقم یقین کرتا ہے۔ اب تمام بینکوں کے لیے مذکورہ رقم کا ہر وقت ان کے پاس ہونا ضروری ہے۔ اس ملک میں غیر سودی بینک اپنا کام شروع کرتا ہے اور گاہک کے جمع کھاتوں اور متعینہ جمع کھاتوں کے ذریعہ مجموعی جمع رقم -/......۳ کی حد پوری کرتا ہے۔ مجموعی رقم (تحویل) میں سے پانچ فیصدی رقم مرکزی بینک کے ضروری شرائط کے لیے محفوظ کر دی جاتی ہے، جو کہ -/.....۱۵ ہوتی ہے۔

اگر غیر سودی بینک کو بچت رقم -/......۲،۹،۵ کا راس المال کے طور پر لگائے ہوئے طریقہ پر نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو کیا عملی سرمایہ میں سے ان قرضوں کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہے؟ عملی سرمایہ کی اس کمی کو پورا کرنے کے لیے غیر سودی بینک قرض لے سکتا ہے یا اپنے حصوں یا حصہ داروں کا اضافہ کر سکتا ہے، یا بالآخر منافع میں ضم کر سکتا ہے ـــــــ چونکہ گاہک کے جمع کھاتے یا متعینہ جمع کھاتے جو کہ غیر سودی ہیں اس کی کل جمع رقم عملی سرمایہ سے زیادہ کی توقع دنیا میں کہیں بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اکثر روایتی بینک میں جمع ہونے والی رقم (کھاتے) جو عام طور سے رائج ہیں۔ بچت کھاتے یا رواں کھاتے اکثر و بیشتر اوقات ان کی کل رقم عملی سرمایے سے کم ہی ہوتی ہے۔

(۴) معینہ مدت کا راس المال

TERM INVESTMENT

(الف) عملی طور پر کسی جماعت یا سوسائٹی کے تمام افراد کے لیے اتنا آسان نہیں ہے کہ اپنے آپ کو تجارتی ذمہ داری میں مشغول کرلیں۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ جیسے اچھی عمارتیں، اچھے پر لی جانے والی زمین کی قیمتیں، ساز و سامان، لائسنس، طلب کے قابل اشیاء، مناسب بازار، انتظامی نظم و ضبط، مزدور، محنت اور وقت وغیرہ جن کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے (تجارت کے لیے غور طلب ہے) مستحکم ادارے مذکورہ بالا عوامل سے متاثر نہیں ہو سکتے ہیں۔

موجودہ دور میں مذکورہ بالا افراد کے لیے سب سے اچھی شکل یہ ہے کہ اپنی بچی ہوئی پونجی (رقم) کو ایسے بینکوں میں جمع کریں جہاں سے اُن کو سود کی اعلیٰ شرح حاصل ہو۔ اس نظام کے تحت جمع کرنے والے کو بلا محنت کی آمدنی اصل سرمایہ پونجی کے عوض میں حاصل ہوجاتی ہے جس کا نتیجہ ملک میں افراط زر کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ جبکہ بینک ناقابل وصول قرض کا خاص طور سے شکار ہو جاتا ہے۔

غیر سودی بینک موجودہ نظام کی طرح راس المال والوں کو رقم جمع کرنے کا موقع فراہم کرتا ہے لیکن روپے جمع کرنے والے بینک سے سود کی شرح پہلے ہی سے طے کر لیتے ہیں جبکہ غیر سودی بینک میں راس المال والوں کو خطرہ مول لینے کی شرح طے کرنا پڑے گا۔ (یعنی نفع/نقصان)

غیر سودی بینک جمع کی جانے والی رقم، افراد، پرائیویٹ (ذاتی) کمپنیوں، ادارے صنعت کاروں اور بینک وغیرہ سے قبول کرے گا اور ان خطرہ مول لینے کی فیصد (شرح) طے کر لینے کا مشورہ دیگا۔

غیر سودی بینک کم از کم دس فیصدی شرح کے اعتبار سے خطرہ مول لینے کی اجازت دیگا اور راس المال والوں کی طرف سے زیادہ سے زیادہ شرح کو بھی قبول کرسکتا ہے۔ اس بینک میں رقم لگانے کے بعد راس المال اپنی رقم ضرورت کے تحت نکال بھی سکتا ہے۔ (صفحہ ــــ ملاحظہ فرمایئے) غیر سودی بینک منافع یا نقصان کا اعلان روزانہ، ہفتہ وار، ماہانہ، سہ ماہی کی بنیاد پر کرے گا جو کہ اس جگہ کے حالات یا راس المال والوں کی ضرورت پر منحصر رہے گا۔ جو بھی نتیجہ برآمد ہوگا غیر سودی بینک اور راس المال اپنی تسلیم شدہ متناسب شرح کے مطابق نفع یا نقصان

میں شریک ہوں گے جبکہ راس المال والوں کی رقم کے ساتھ غیر سودی بینک بھی اپنی رقم شامل کرتا ہے۔ یہ سرمایہ کاری پچاس فی صد کی بنیاد پر قائم ہے۔

اگر غیر سودی بینک راس المال کے ساتھ اپنی رقم شامل نہیں کرسکتا تو غیر سودی بینک اصل سرمایہ پر پانچ فیصد راس المال سے اپنی حق خدمت وصول کرے گا اور پھر تسلیم شدہ نفع یا نقصان شرح میں حصہ رکھے گا۔ یہ سرمایہ کاری بھی پچاس فیصد کی بنیاد پر قائم ہے۔

مثال (۱) الف روپے لگانا چاہتا ہے ......۱۰۰ غیر سودی بینک میں تین مہینے کے لیے۔ الف اور غیر سودی بینک کے درمیان خطرہ کی شرح پندرہ فیصدی طے ہوتی ہے۔

......۱۰۰ پر غیر سودی بینک نے تین مہینے کی مدت کے لیے ۳۶۲۵/۰ کے منافع کا اعلان کردیا (یعنی ساڑھے چودہ فیصد کا)

الف کا حصہ: ۳۰۸۱-۲۵ یعنی ......۱۰۰ پر مکمل منافع کا ۸۵٪ فیصد

اصل سرمایہ: ———— ۱۰۰،۰۰۰-۰۰

کل جمع: ———— ۱۰۳۰۰۸۱-۲۵

غیر سودی بینک کا حصہ ۵۴۳-۷۵ یعنی ......۱۰۰ پر مکمل منافع کا ۱۵٪ فیصد

مثال (۲) اس صورت میں اگر ۱۰۰،۰۰۰/۰ پر تین مہینہ کی مدت میں ۱،۲۵۰/۰ کا خسارہ ہوگیا یعنی ۵٪ فیصد۔

الف حصہ دار ہوگا ۸۵٪ فیصد کا یعنی (—) ۱،۰۶۲-۵۰ (خسارہ کا)

اصل سرمایہ: ———— (+) ۱۰۰،۰۰۰-۰۰

جمع: ———— (+) ۹۸،۹۳۷-۵۰ — غیر سودی بینک حصہ دار ہوگا ۱۵٪ فیصد کا یعنی ———— (—) ۱۸۷-۵۰ ———— (خسارہ کا)

(ب) متعینہ مدت کے لیے روپیہ لگانے کی دوسری شکل یہ ہے کہ عملی حصہ داری کے اصول پر روپیہ وصول کرکے کھاتہ کھولا جاسکتا ہے۔ مذکورہ بالا کھاتہ اور اس طرح لگائی جانے والی رقم کے کھاتے میں یہ فرق ہے کہ غیر سودی بینک پہلی صورت میں خدمت کا معاوضہ وصول کرکے نفع ونقصان دونوں کا حصہ دار ہوگا۔ اور دوسری شکل میں خدمت کا معاوضہ لیے بغیر غیر سودی بینک مقررہ شرح جو ابتدا ہی میں رقم لگانے والے اور غیر

سودی بینک کے درمیان طے ہوجائے گی اُسی کے مطابق صرف منافع میں شریک ہوگا۔ یہ سرمایہ کاری ۵۱/۴۹ فیصد کی بنیاد پر قائم ہے۔

(۴) معینہ مدّت کیلئے جمع رقم کی رسید (Fixed Investment Receipt)

فنڈ کو ترقی دینے (میں اضافہ کرنے) کا خاص ذریعہ غیر سودی بینک کو چلانے کے لیے فردِ واحد سے رقم لیکر معینہ مدت کے لیے جمع رقم کی رسید جاری کر کے ہی ہوسکتا ہے۔ رقم جمع کرنے والے کے ذریعہ اس رسید کی مدت تعیین کی جاسکتی ہے۔ جس میں مندرجہ ذیل اختیارات ہوں گے:۔

(۱) مختصر مدت کے لیے جمع کی جانے والی رقم ۲ ـ ۱ سال
(۲) درمیانی مدت 〃 〃 〃 ۶ ـ ۴ 〃
(۳) طویل مدت 〃 〃 〃 ۹ ـ ۷ 〃

اس رسید کی قدر و قیمت ہوگی جس کی بازار میں خرید و فروخت ہوسکے گی۔ وقت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس رسید کی قیمت میں اضافہ ہوگا جبکہ یہ وصولیابی کی مدت سے قریب تر ہوتی جائے گی۔

انتظامیہ کی مرضی کے مُطابق غیر سودی بینک جو منافع دے گا اس میں سے ۱۵ر سے لیکر ۲۵ر فیصد تک اپنی خدمات کے عوض لینے کا پابند ہوگا اور ۷۵ر فیصد روپیہ لگانے والوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

اس قسم کے راس المال میں غیر سودی بینک کسی قسم کے خسارہ کے تاوان کو برداشت کرنے کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ روپیہ لگانے والے کو اپنے راس المال کی مکمل ذمہ داری برداشت کرنا پڑے گی۔ جیسا کہ اخلاقی بنیاد پر شرعی قانون میں بیان کیا گیا ہے۔ تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

شریعت میں کس طرح اس بات کی اجازت دی جائے گی کہ ایک باجرت شریک کار کسی متعینہ فیصد نفع یا نقصان کے کسی بھی خطرہ میں شریک ہو؟

عام طور پر یہ سب ہی جانتے ہیں کہ جب کوئی تاجر کسی کارخانہ (یا تجارتی نظام) کا اجرار کرتا ہے تو وہ کچھ ملازمین کو منظم کرتا ہے جو اس کی تجارت یا پیداوار میں تعاون کرتے ہیں۔

اوران ملازمین کو تنخواہ کی شکل میں اس کا معاوضہ دیا جاتا ہے سوسائٹی یا اجماعت اقوم میں کچھ ماہرین ہوتے ہیں جو اجرت کی بنیاد پر متعینہ فیصدی کی شرکت کے ساتھ اپنی ذاتی ملازمت کرنا چاہتے ہیں تاکہ اپنی قابلیت وصلاحیت اور اخلاص سے کام لیکر اپنے لیے زیادہ سے زیادہ آمدنی پیدا کرسکیں۔ کچھ ایسے بھی روپئے لگانے والے ہیں جو بذات خود براہ راست کسی تجارت میں شامل نہیں ہونا چاہتے ہیں۔ بلکہ ایسے افراد کی تلاش میں رہتے جو مذکورہ بالا مہارت کے حامل ہوں اگر ان میں سے کسی ایک سے مطمئن ہوجاتے ہیں تو وہ کسی منتخب شدہ تجارت پر اعتماد کر کے اپنا سرمایہ لگانے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں۔ یہ سرمایہ لگانے والے اپنے ملازمین کو اجرت کے ساتھ شریک کار ہونے کی تعینہ فیصدی دینے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں۔ مضاربت کھاتے کے تحت اس طرح کے ساجھی دار سال کے اخیر میں منافع حاصل کرتے ہیں۔ اس منافع کو تجارتی ادارہ کے قیام کی ابتداء سے قبل طے شدہ معاہدہ کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے۔ متعینہ مدت میں ان سے خسارہ ہوجاتا ہے تو اس صورت اس طرح کے ساجھی دار کسی بھی قسم کے خسارہ سے آزاد ہوتے ہیں اور خسارہ کا پورا تاوان (رقت رضے) روپیہ لگانے والے کو برداشت کرنا پڑے گا۔ اس قسم کی ساجھے داری روپئے لگانے والے کی مہربانی اور صوابدید پر منحصر ہے کسی برابری کی بنیاد پر نہیں ہے۔

علماء شریعت کا کہنا ہے کہ یہ ساجھے داری روپیہ لگانے والے اور کارگذار (شریک کار) ساجھے دار کے درمیان مندرجہ ذیل تشریح کے مطابق برابری کا حامل ہے۔

علماء شریعت کے مطابق جب شریک کار (کارگذار) ساجھے دار کو نقصان یا خسارہ کرتا ہے تو خسارہ لازمی طور پر روپیہ لگانے والے ساجھی دار کو برداشت کرنا پڑے گا۔ شریک کار ساجھے دار کو نہیں۔

(ایسا شریک کار جو عملی کام کی بنیاد پر شریک ہوں ذمہ دار نہیں ہوگا) شریک کار (کارگذار) ساجھے دار پہلے ہی اپنا وقت اور خدمات صرف کرچکا ہے اسی کے مطابق جس کے لیے اسکو ادا نہیں کیا گیا ہے۔ اس لیے روپیہ لگانے والے کا خسارہ دولت کی شکل میں ہوگا۔ اور کارگذار ساجھے دار کا نقصان یہ ہے کہ وہ اپنی زائد خدمات اور وقت صرف کرنے کے عوض میں کچھ بھی محنتانہ نہیں پائے گا۔

میری اپنی ذاتی رائے ہے کہ مذکورہ بالا ساجھے داری برابری کی بنیاد پر نہیں ہے مگر۔

خالص روپیہ لگانے والے کی مہربانی اور صوابدید پر منحصر ہے۔ اس لیے کہ اگر کارگذار (شریک کار) ساجھے دار کو اجرت دی جاتی ہے تو کیوں ان کو مثبت یا منفی عوامل جو غیر یقینی ہیں فائدہ کے بغیر رغبت (شوق وجذبہ) پیدا کرنے کی زائد فیصدی دی جائے۔

کارگذار ساجھے دار تجارت کو فروغ دینے میں کامل اور نااہل بھی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا معاوضہ مقرر ہے۔

جبکہ غیر متوقع فائدہ ہو تو وہ اس میں شریک ہو اور جب غیر متوقع خسارہ ہو تو وہ اس میں شریک نہ ہو۔ اس کی ترقی پذیر صلاحیتوں سے منافع کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے تو اس کا شریک دار ہوتا ہے اس کے برعکس جب اس کی نااہلی خسارہ نتیجہ برآمد کرتی ہے تو وہ اس کو برداشت نہیں کرتا ہے۔

اصولی طور پر اگر وہ نااہل ہے تو اس کو خسارہ میں بھی شریک ہونا چاہئے اسی شرح میں جس شرح میں وہ منافع کا شریک دار ہے۔ اگر وہ باصلاحیت ہے۔

جبکہ روپیہ لگانے والے اپنا سرمایہ فراہم کرتے ہیں تو کارگذار ساجھے دار کو بھی اپنا سرمایہ (یعنی غیر محسوس صورت میں) فراہم کرتا ہے جبکہ دونوں ہی اپنا سرمایہ کسی تجارتی ادارہ میں استعمال کرتے ہیں تو پھر کارگذار ساجھے دار خسارہ سے آزاد کیوں ہیں؟

موجودہ معاشیات میں "سرمایہ" (Capital) (پونجی) کی تعریف کیا ہے؟ کس طرح کسی راس المال کے لگانے والے کے حصہ کو متعین کرنے کا طریقہ معلوم کیا جائے گا؟

جدید ماہرین معاشیات "سرمایہ" (پونجی) کی تعریف مندرجہ ذیل طریقہ پر کرتے ہیں۔ معاشیات میں "سرمایہ" کی اصطلاح مختلف اور زیادہ وسیع معنی میں استعمال کی جاتی ہے۔ بہ نسبت عام زبان کے جس میں "زر" کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جو کہ بالکل غلط ہے۔

بعض ماہرین معاشیات سرمایہ کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ آدمی کی دولت کا وہ حصہ ہے جو زمین کے علاوہ آمدنی میں اضافہ کرتا ہے لیکن سرمایہ (Capital) کا یہ مکمل اطمینان بخش معنی نہیں ہے اس لیے آمدنی زر جو کہ سرمایہ کا ایک حصہ ہے اور یہ آمدنی میں اضافہ کرتا ہے اس وقت جبکہ سودی قرض پر اس کو دیا جائے۔ اس کو سرمایہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ علماء شریعت "سرمایہ" کی تعریف یہ کر سکتے ہیں جیسے زر، مشین، خام مال، ضمانت مال اور تجارت کا مالک ہے وہ

سرمایہ ہے. یہ سب عوامل ہیں سرمایہ نہیں کہے جا سکتے ہیں. بلکہ حق ملکیت اور پیداوار کے عوامل کی نمائندگی کرتے ہیں.

بعض ماہرین معاشیات نے میری رائے میں "سرمایہ" کی صحیح طور پر یہ تعریف کی ہے کہ "پیدا کئے گئے ذریعہ پیداوار ہے" Produced means of Production. اس لئے سرمایہ مشتمل ہے. محسوس ذرائع پر جیسے زر، مشین، اوزار، زمین، کارخانے، نہریں، نقل و حمل کے سامان، خام مال، اسٹاک (جمع) وغیرہ. اور غیر محسوس ذرائع پر جیسے جسمانی (طبعی) چیزیں وقت اور صلاحیت کے عناصر ان میں سب ہی مزید پیداوار کی ترقی (میں اضافہ) کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں.

انفرادی طور پر راس المال والوں کے حصوں کی معلومات حاصل کرنے اور تحقیق کے لیے مندرجہ بالا تمام عوامل پر غور کرنا ضروری ہے اور ان حصوں کے مطابق پیداوار میں سے منافع معلوم کرنے کے لیے ان کے سرمایے کا تعین کیا جا سکتا ہے. (۵) غیر ملکی تبادلہ.
(۶) اور (۷) ساجھے داری سرمایہ کفالت کرنے والوں کے (نجی) حصّے:

SHARE CAPITAL/SPONSOR'S SHARES

غیر سودی بینک حصّوں (کی خریداری شرکت) کے لیے عوام سے درخواست کر سکتا ہے جن کو ایک عام کمپنی کی طرح مختص کیا جا سکتا ہے (حصوں کا تعین کیا جا سکتا ہے) ان متعینہ حصوں کا فوراً ادا ہونا ضروری نہیں ہے. جب ضرورت پڑے طلب کیا جا سکتا ہے عوام کے حصوں سے حاصل شدہ سرمایہ میں مزید اضافہ کی غرض سے غیر سودی بینک کے ذمہ داران کے نجی حصّے کی ایک بڑی رقم بھی لی جائے گی.

ذمہ داروں یا کفالت کرنے والے کا (نجی) قرض یا موسس کے حصّے اس کے حصّوں تک محدود نہیں ہوں گے. جیسا کہ کسی عام کمپنی کی حالت ہوتی ہے بلکہ قرض حاصل کئے جانے کی پوری ذمہ داری ہوگی. پھر بھی دوسرے حصہ داروں کا قرض (ذمہ داری) ادا شدہ حصّوں تک محدود ہوگا. اگر ذمہ داروں کے حصّے کے قرض غیر محدود ہوں گے. لیکن ان کے منافع کا حصہ دوسرے عام حصہ داروں کے مطابق ہوگا.

فنڈ کا استعمال (Application of Funds)

(۱) نقد رقم:-

غیرسودی بینک گاہک کے جمع کھاتے اور متعینہ جمع کھاتے سے نقدی رقم کی شکل میں اپنے فنڈ کا ایک مختصر حصّہ جمع کرنے والوں کے روزانہ کے طلب کو پورا کرنے کے لیے محفوظ رکھے گا۔ جبکہ فنڈ کا بڑا حصہ منافع کے حصول کے لیے استعمال میں لایا جائے گا جو آسانی سے نقدی میں تبدیل ہونے والا ہو۔

غیرسودی بینک کے مقررہ حصّہ کا نقدی کی شکل میں رکھنا قانونی ضروریات اور تجربہ کی بنیاد اور اس کے عوامل ہوگا۔ یہ عوامل ہیں۔

۱۔ گاہک کے تجارتی طریقے اور علاقے میں مروجہ شرائط

۲۔ جمع کرنے والے / روپیہ لگانے کی نوعیت۔

۳۔ انتہائی مدت کے شرائط

۴۔ خاص مواقع جیسے عید، کرسمس، اور دوسرے تہوار وغیرہ۔

۵۔ گاہک کے ذریعہ بڑی رقم نکالنے کا پہلے سے فیصلہ (سمجھوتہ)

غیرسودی بینک صحیح فیصلہ اور رائے قائم کرکے اپنے فنڈ کو زیادہ نفع حاصل کرنے کے لیے اس طرح استعمال کرے کہ ہر وقت جمع کرنے والے یا روپیہ لگانے والے جب مطالبہ کرے تو اس کو پورا کرنے میں اعتبار و اہلیت نہ کھوئے۔

(۲) مرکزی بینک میں محفوظ (رقم) Central Bank Reserve

ہر ایک ملک میں تمام چلنے والے بینک کو جمع رقم (کھاتوں) کی ایک مخصوص فیصدی کو مرکزی بینک میں محفوظ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس جمع رقم (کھاتہ) کا حساب اور تخمینہ بینکوں میں مختلف قسم کے گاہکوں کے کھاتوں کے ہر ایک مہینہ کے اخیر کے بچت کے حساب کے مطابق کیا جاتا ہے۔ متحدہ عرب امارات (UAE) مرکزی بینک اس پالیسی کے تحت تمام بینکوں کو یہ سہولت دیتا ہے کہ وہ اپنی محفوظ رقم بغیر کسی معاوضہ کے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن کم سے کم رقم جو واجبی طور پر محفوظ رکھنے کے لیے ہر مہینہ مقرر کی گئی ہے۔

مہینہ کی پہلی تاریخ کے اعتبار سے ہر چھٹے دن ایک اوسط کی بنیاد پر باقی رکھنا ضروری ہے۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض دن مقررہ حد سے کم بھی کوئی بینک رقم رکھ سکتا ہے۔ ہر چھٹے دن
کے خاتمہ پر اوسط مقررہ محفوظ رقم کی حد کے برابر ہونا ضروری ہے۔

اس سہولت سے فائدہ اٹھا کر غیر سودی بینک رقم جمع کرنے والوں کی ضرورتوں کی تکمیل
کر سکتا ہے۔ اس صورت میں جبکہ غیر سودی بینک کے پاس فنڈ کی کمی ہو جائے۔ غیر سودی بینک
کے لیے اس کی متبادل شکل یہ ہو سکتی ہے جبکہ کسی جگہ مرکزی بینک کے قوانین اور ضوابط مذکورہ
بالا سہولت سے مختلف ہو تو اسی طرح کے منصوبے کا اہتمام غیر سودی بینک دوسرے بڑے بینکوں
کے ساتھ مل کر اس جگہ یا علاقے میں ان کا تعاون حاصل کر کے ترتیب دے سکتا ہے۔

(ب) غیر سودی بینک ایک مختصر رقم غیر سودی بنیاد پر دوسرے بینکوں میں جمع رکھ سکتا
ہے۔ جبکہ یہ فوری ضرورت کے لیے مرکزی بینک سے فنڈ حاصل نہیں کر سکتا ہو

۳ مراسلات کے ذریعہ واجب الادا (ادائیگی) Due by Correspondents

غیر سودی بینک، شاخوں یا مراسلات کے وسیع نظام کے ذریعہ پورے ملک یا دُنیا
میں عوام کے لیے ترسیل زر کی سہولیات کی مختلف نوعیت کا کام انجام دے گا۔ جیسے مطلوبہ
ڈرافٹ بذریعہ ڈاک متبادلہ MAIL TRANSFER ٹیلیگراف کے ذریعہ مبادلہ وغیرہ۔

۴ غیر سودی قرضے INTEREST FREE ADVANCES

(الف) ضروریات کے لیے: For Necessaries

غیر سودی بینک افراد اور پرائیویٹ کمپنیوں کو ضمانت حاصل کرنے کے بعد انتظامیہ
کے اختیارات کے مطابق غیر سودی شرائط پر قرض دینے کی سہولت فراہم بھی کرے گا۔
وہ قرض جو افراد کو دیا جائے گا ایک مدت کے ختم ہونے کے بعد قرض لینے والا اس کو قسط وار
ادا کیا جائے گا۔ وہ مدت ایک مہینہ، تین مہینے، سات مہینے، نو مہینے کی ہو سکتی ہے لیکن سال
سے زیادہ کی نہیں ہوگی۔

اس قسم کے قرض دینے کا مقصد ان ضرورت مندوں کی مدد کرنا ہے جن کو ہاسپٹل
کے بل یا طبی بل (اخراجات) کی ادائے گی وغیرہ کے لیے رقم کی ضرورت ہے۔ دوسرے قرض

لینے والے بھی ہوں گے جو پائیدار سامان جیسے ریفریجریٹر، کھانے پکانے سے متعلق سامان، فرنیچر و لباس وغیرہ خریدنا چاہتے ہیں۔

یہ قرض پرائیویٹ کمپنیوں کو رقم کی فوری ضرورت کو دفع کرنے کے لیے بطور مدد دیا جاسکتا ہے۔ اور ایک معینہ کی محدود مدت میں واپس لیا جائے گا۔ ان قرضوں کا مقصد واجب الادا بلوں کی ادائیگی اور واجب الادا چیک کا بروقت ادا کرنا ہوسکتا ہے۔

اس صورت میں کسی ناقابل وصول قرض کا معاملہ پیش آتا ہے تو غیر سودی بینک اسکا پوری طرح ذمہ دار ہوگا۔

(ب) آرام / تعیش کے لیے، (تدبیر کرنا اگر مشکل ہے)

(۵) روان اس لمال (چالو کھاتہ)

CURRENT INVESTMENTS

تحویل میں گاہکوں (روپیہ جمع کرنے والوں کی جمع کردہ رقم) کے جمع کھاتوں سے جو اضافہ ہوا وہ رقم اور محفوظ تحویل کی رقم (کھاتوں کو محفوظ ضروریات کی تکمیل کے بعد، اسلامی اداروں میں غیر سودی بینک کی ذمہ داری پر لگایا جائے گا۔ جیسے "شارجہ" میں اسلامک انوسمنٹ کمپنی یا اسی طرح کے دوسرے ادارے" وادڈلی" (ایم۔ ای) الٹ ان۔ اس کے منافع سے امید کی جاتی ہے کہ غیر سودی بینک کے مذکورہ بالا کھاتوں (حسابات، رقم) کی ادائیگی میں جو زائد اخراجات ہونگے پورے ہو جائیں گے۔

جو رقم جاری کھاتہ میں لگائی جائیگی وہ انتظامیہ کی منظوری پر ہے کہ مکمل تحویل کی کتنی متعینہ فیصدی غیر سودی شرائط پر ضرورت مند افراد کو قرض دی جائیگی۔ جو رقم قرض دی جائیگی وہ انتظامیہ کے اختیار اور فیصلہ پر مبنی ہے بچی ہوئی رقم منافع میں اضافہ کیلئے لگائی جاسکتی ہے۔

(۶) خطرات سے تحفظ کے لئے سرمایہ (راس لمال)

وہ رقم جو متعینہ مدت سرمایہ کاری کے ذریعہ حاصل کی گئی ہے اس کو اسلامی اداروں یا اسی طرح دنیا کی دوسری تنظیموں میں منتظمین کے فیصلہ پر دوبارہ لگائی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں جبکہ غیر سودی بینک براہ راست تجارتی معاملہ انجام دینے میں فنڈ کے استعمال

کرنے کے قابل نہ ہو۔

غیر سودی بینک جب صنعت میں رقم کو (کسی تجارتی ادارہ میں) لگانے کے دوران رقم کی واپسی کو محدود کرے گا کیونکہ کسی فرد کے نفع کو معلوم کرنے کی صورت میں اس پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔

اس صورت میں اگر کوئی روپیہ لگانے والا اپنی جمع کی ہوئی رقم کے کسی حصے کو واپس کرنے پر مجبور کرتا ہے تو غیر سودی بینک کو اس کے مطالبے پر غور کرنا ہوگا۔ روپیہ لگانے والے کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے غیر سودی بینک اس کی مدد کر سکتا ہے اور غیر سودی قرض دے سکتا ہے۔ اس طریقے سے اس کی جمع کی ہوئی رقم میں کوئی تقسیم نہیں کی جائے۔

جب کبھی رقم لگانے والا اپنی لگائی رقم واپس مانگتا ہے تو غیر سودی بینک گاہک کے جمع کھاتوں یا مستعینہ جمع کھاتوں سے اس کو رقم فراہم کر سکتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا کھاتوں میں مقررہ حصے سے زائد فنڈ مہیا ہو۔

اگر غیر سودی بینک گاہکوں کی فوری ضرورت اور مطالبے سے مطمئن نہیں ہوتا ہے تو گاہک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ بازار میں یا غیر سودی بینک کے پاس فروخت کر دے۔

غیر سودی بینک بازار سے حصے خریدنے کی صورت میں:

۱ــــ یہ فنڈ استعمال کرے گا اگر نقدی کھاتے سے جنیا ہو۔

۲ــــ گاہک کے جمع کھاتوں یا مستعینہ جمع کھاتوں سے فنڈ استعمال کر سکتا ہے۔

۳ ــ (الف) نئی رقم لگانے والا (نیا کھاتہ) (ب) مہیا ہونے کی صورت میں غیر سودی بینک پہلے رقم لگانے والے کی مطلوبہ رقم کو واپس کر سکتا ہے۔

۴ــ مرکزی بینک سے محفوظہ رقم استعمال کر کے فنڈ حاصل کر سکتا ہے۔

چوتھی مثال میں غیر سودی بینک مرکزی بینک سے زیادہ رقم بھی لے سکتا ہے جب تک کہ موجودہ روپیہ لگائی ہوئی کمپنیوں سے بلنے یا جمع کرنے والے یا روپیہ لگانے والوں سے فنڈ حاصل کرلے۔

غیر سودی بینک روپیہ لگانے والے / حصہ داروں کے منافع کا فیصلہ کرنے کے لیے انفرادی حیثیت سے ان کے انفرادی تحویل کی اہمیت اور تاریخ کی قیمت مندرجہ ذیل طریقہ

اصل سرمایا ———— ۵۰,۰۰۰-۰۰
مکمل منافع ———— ۵۰۰-۰۰
بر۱۵ فیصدی خطرہ کی شرح پر غیر سودی بینک کا حصہ ۷۵-۰۰

جناب ج کا اصل نفع ———— ۴۲۵ ۰۰

اگر کچھ رقم قیمت لگانے کے بعد واپس ہوئی تو بچی ہوئی رقم جس کو لگانا ہے پھر سے موجودہ قیمت معلوم کرنے کے لیے اکائیوں میں تقسیم کی جائے گی۔

مثال کے طور پر:

مندرجہ بالا سرمایہ اور نفع ۱۰,۰۰۰-۰۰ سے غیر سودی بینک کی ۳۰,۰۰۰ اکائیاں واپسی سے متاثر ہوئیں۔ اس وقت جبکہ ہر ایک کائی کی قیمت بھی یعنی ۱۰-۱۰ ———— ۳۰,۰۳۰-۰۰۰-۰۰

بچی ہوئی رقم (سرمایہ) ———— ۶۰۶۰-۰۰۰-۰۰

اب ہر ایک اکائی ۱۰-۱۰ کی قیمت کی بنیاد پر بچی ہوئی رقم ۶۰,۰۰۰-۰۰ غیر سودی بینک کے ذریعہ لگائی جائے گی جو بھی نتیجہ حاصل ہو، تمام اکائیوں کی تعداد کے مطابق جیسا نتیجہ برآمد ہوگا کی قیمت لگائی جائے گی۔

نفع و نقصان پر اعتماد بحال رکھتے ہوئے رقم کو لگانے (تجارتی ادارہ میں) کا کام غیر سودی بینک جاری رکھے گا اگرچہ رقم کی واپسی سے متاثر ہو یا نئی رقم جو غیر سودی بینک میں لگائی جائے اس سے متاثر ہو۔

(۷) مالیاتی ساجھے دار FINANCIAL PARTNERSHIP

عام (روایتی) بینک کے نظام میں کوئی قرض لینے والا آسانی سے کسی بینک سے قرض لے سکتا ہے۔ محسوس جائیدادوں کی ضمانت پیش کرکے یا ضمانت دار پیش کرکے یا مینیجر کو اپنی ادائیگی کی اہلیت کا اطمینان دلاکر، یا اپنی جرأت کا اعتماد دلاکر اور مقصد کی ایمان داری کا یقین دلاکر۔

عام طور پر بینک ایسی ضمانتوں کو قبول کرتا ہے جو بازار میں فروخت کی جاسکے اور قرض داروں کو قرض دلا سکتا ہے لیکن ضمانت ہی صرف ایسی چیز نہیں ہے جس پر بھروسہ کیا جاسکے۔

اس لیے کہ ایسے معاملات بھی سامنے آئے ہیں کہ جعلی حصہ داری سرٹیفکیٹ دستاویزات (یعنی) ضمانت کے طور پر پیش کیے گئے اور آخرکار بینک والے کو معلوم ہوا کہ قرض مکمل طور پر غیر محفوظ تھا۔

اس کے علاوہ موجودہ بینک بعض قرض دار جس سے ضمانت لیتا ہے ضمانت کی قیمت سے زیادہ کا مالی قرض دیتا ہے جس کا بازار میں اعتماد بہتر ہوتا ہے اور کامیاب تجارت کرتا ہے۔ ایک بار جب فنڈ بینک سے بطور قرض دیا جاتا ہے اس فنڈ کا استعمال قرض لینے کے اختیار میں ہوتا ہے کہ وہ رقم کو جس طرح چاہتا ہے استعمال کرتا ہے، یا تو وہ اس کا صحیح استعمال کرتا ہے یا غیر قانونی تجارت میں لگاتا ہے۔ کچھ تاجر ایسے ہوتے ہیں جو بینک سے ملی ہوئی قرض کی رقم اپنی ذمہ داری پر ایمانداری سے استعمال چاہتے ہیں، لیکن ذاتی مہارت میں کمی کے سبب انتظامی دیکھ بھال کی کمی، کمزور انتظام یا تجارتی مقابلہ کی وجہ سے وہ تنزل کی طرف چلا جاتا ہے۔ بینک بہت کم اور شاذ و نادر ہی ان کی تجارتی معاملات میں مداخلت کرتا ہے، ان کی رہنمائی کرتا ہے۔ جب فنڈ کی رقم قرض داروں کے ذریعہ ضائع کر دی جاتی ہے کسی سبب کی وجہ سے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ منافع بینک کو ادا کریں گے۔ ایسی صورت میں ان سے اکثر کے لیے اصل رقم کا واپس کرنا بھی ناممکن ہوتا ہے۔

قرض داروں کے مالی وسائل پر براہ راست گرفت میں کمی کی وجہ سے بینک کو ناقابل وصول قرضوں کا زیر بار ہونا پڑتا ہے۔ تجربہ سامنے آیا ہے کہ قرض داروں کا گہرے مطالعہ کے باوجود بینک کو دنیا کے بہت سے ممالک میں ناقابل وصول قرض کو جمع کرنا پڑتا ہے۔

مالیاتی ساجھے دار ہونے کے استحقاق کی مناسبت سے غیر سودی بینک نے جو قرض قرضدار کو دیا اس میں تدابیر بھی کر سکتا ہے ان کے معاملات سے واقف بھی رہ سکتا ہے تاکہ فنڈ کا غلط استعمال نہ کر سکے۔ اس صورت میں غیر سودی بینک قرض داروں کو کسی ضمانت کے لیے مجبور نہیں کر سکتا ہے۔

جبکہ رقم دینے کا بنیادی مقصد ترقی پذیر اہم کام تجارت میں مدد دینا ہے، کیونکہ قرض ان کی مرضی پر استعمال کرنے کے لیے دیا جائے۔ تاجر ضرور عملی تجارت میں واقفیت و معلومات کے حامل ہوتے ہیں اور غیر سودی بینک بھی ضروری مالیاتی مہارت کا حامل ہے۔ دونوں کی مہارت کے اشتراک سے کوئی بہت اچھا نتیجہ یا بازار میں بہتر پیداوار لایا جا سکتا ہے، جو کہ

نہ صرف ان کے لیے قابل منافع ہوگی، بلکہ سماج میں معیارِ زندگی کو بھی بلند کرے گا۔

لگائی جانے والی مالیت (سرمایہ) پر تسلط رکھنے کی غرض سے غیر سودی بینک کو چند مختار ملازمین کو مقرر کرنا پڑے گا۔ وہ روزانہ، ہفتہ وار قرض داروں کی تجارتی سرگرمیوں کا محاسبہ کریں گے۔ وہ روزانہ کے معاملات کا غیر سودی بینک کی انتظامیہ کو رپورٹ پیش کریں گے۔

متوقع ساجھے دار کا تعین

Assessment of Prospective Partner	متوقع ساجھے دار کا تعین
Title	عنوان (دستاویز ملکیت نام):
Proprietor	صاحب ملکیت:
Address	پتہ:
Registration	رجسٹری:
Nature of Venture	کام (تجارت) کی نوعیت
Banker	ساہوکار
Tangible Values	**محسوس قدر (اشیاء جو قابل قدر ہیں)**
Current Assets	موجودہ جائداد:
Current Liabilities	موجودہ قرضے:
Working Capital	عمل سرمایہ:
Inventory	اشیاء مندرجہ:
Sale	بیع:
Cost of Sale	بیع کی قدر (قیمت):
Bills Receivable	قابل وصول بل:
Bills Payable	واجب الادا بل:
Intangible Value	**غیر محسوس (اشیاء) کی قیمت فیصدی %**
Qualification	علمی استعداد:
Ability	صلاحیت:

کارکردگی کی قابلیت	Efficiency,
تجربہ	Experience,
مدت	Time,
آمدو خرچ	Income & Expenditure
مجموعی آمدنی :	Gross Profit
حصے :	Shares
انکم ٹیکس (آمدنی پر ادائیگی	Income Tax,
خالص منافع	Net Profit,
خطرہ کی شرح بڑ	Risk Ratio

غیر سودی بینک مندرجہ ذیل جمع کرنے کی سہولت رکھتا ہے۔

۱۔ مختصر مدت ــــــــــ ایک سے تین سال تک
۲۔ درمیانی مدت ــــــــــ چار سے چھ سال تک
۳۔ طویل مدت ــــــــــ سات سے نو سال تک

جو فنڈ متعینہ مدت کی بنیاد پر گاہکوں سے لیا گیا ہے اُس فنڈ کو غیر سودی بینک مالیاتی ساجھے دار کی حیثیت سے موجود کارخانوں (تجارتی اداروں) میں ان کی ثقافت، صداقت و اعتبار کی تحقیق کرنے کے بعد لگا سکتا ہے۔ غیر سودی بینک اس مدت کے بعد جو مدت ساجھے داری قائم کرنے کے وقت طے ہو گئی تھی، اپنی شریک داری کا حساب ادا کر سکتا ہے۔ کارخانہ (تجارتی ادارہ) کی جائدادوں کی بازار کے مطابق دوبارہ قیمت لگانے کے بعد سرمایہ کے حصّہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

غیر سودی بینک مالیاتی ساجھے دار ہو کر نئے کام کو ترقی دینے کی سہولت بھی رکھتا ہے۔ اسکے سرمایہ کا حصّہ بھی کم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

(۸) ملکیت : OWNERSHIP

غیر سودی بینک منافع کی ترقی کے لیے انتظامیہ کی رضامندی سے اپنی تجارت بھی قائم

کر سکتا ہے جو کہ مکمل طور پر غیر سودی بینک کے زیر تسلط رہے گا۔

۹- پیداواری سہولیات

Productive Facilities,

یہ سہولت قرض لینے والے کو اس کے لیے اس کی خواہش اور ارادہ کے مطابق زیادہ سے زیادہ متعین سرمایہ پیدا کرنے کی غرض سے تعاون فراہم کرتی ہے متعین سرمایہ، مطلوبہ فنڈ کو مختص کر دیتا ہے غیر منقولہ جائداد کی خریداری یا تجدید کے لیے، جیسے زمین، عمارت، مشین وغیرہ۔

غیر سودی بینک کا مقصد قرض لینے والوں کو سود کے بوجھ کا سامنا کئے بغیر عام بینکوں سے مختلف صورت میں ترقی دینا ہے قرض لینے والے کی ضرورت پر انحصار کرتے ہوئے غیر سودی بینک مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر قرض دیگا۔

۱۔۔۔ پٹہ (اجارہ) کی بنیاد پر خریداری — Lease hold Purchase,

۲۔۔۔ برابری یا حصہ داری کرایہ کی بنیاد خریداری — Equity Hire Purchase

پٹہ کی بنیاد پر خریداری کا کیا مطلب ہے؟

ایک قرض لینے والا غیر سودی بینک سے کسی تجارتی یا قیمتی جائداد، فطری طور پر جس کی قیمت گھٹنے والی ہے۔ جیسے کار، ٹرک، ساز و سامان وغیرہ کی خریداری کے لیے رقم حاصل کرسکتا ہے اولاً خریدا ہوا سامان جائداد غیر سودی بینک کی ملکیت ہوگی۔ اور پٹہ پر قرض لینے والے کے قبضہ میں ہوگی، غیر سودی بینک پٹہ کا اور کرایہ کی اس رقم کا جس کو پٹہ دار ماہانہ ادا کریگا کا فیصلہ کریگا۔ کرایہ کی قدر و قیمت (شرح) بازار کے موجودہ حالات پر منحصر ہوگی۔ جبکہ خریدی ہوئی جائداد کی قیمت کی پوری رقم غیر سودی بینک وصول کریگا تو پٹہ دار کو کہا جائے گا کہ وہ بازار کی قیمت کے مطابق یا گھٹی ہوئی قیمت کے مطابق جائداد کو خرید لے۔ جو بھی قیمت لگائی جائے گی وہ غیر سودی بینک کی آمدنی ہوگی۔ ایک بار اس قیمت کو غیر سودی بینک وصول کرنے کے بعد جائیداد کی ملکیت پٹہ دار یا خریدار کو منتقل کر دی جائے گی۔

پٹہ کی بنیاد پر خریداری کی افادیت کی غرض سے پٹہ دار کو دو ضمانت دار یا ضمانت پیش کرنا پڑے گا۔ کسی حادثہ کی صورت میں خریدی ہوئی جائداد کو پٹہ کی میعاد کے دوران کوئی نقصان ہو جاتا ہے تو غیر سودی بینک پٹہ دار سے اس نقصان کی قدر و قیمت کا دعویٰ کرے گا، اگر وہ دعویٰ

کی تکمیل میں ناکام رہتا ہے تو غیر سودی بینک ضمانت دار سے ضمانت سے وہ رقم بے باق کرائیگا۔ (وصول کرے گا)

مثال جناب "ج" ۲۰۰۰۰۰ کی لاگت سے ایک کار خریدتا ہے اور فنڈ غیر سودی بینک سے حاصل کرتا ہے (اس صورت میں) اب کار کا مالک غیر سودی بینک ہے۔ اور جناب "ج" پٹہ دار ہے۔ بازار کی قیمت کا اندازہ کرنے کے بعد غیر سودی بینک (ماہانہ ۵۵۵۵ تین سال (۳۶ مہینوں کی مدت) میں ادائیگی کے لیے کرایہ مقرر کرتا ہے جبکہ یہ مذکورہ مدت مکمل ہو جاتی ہے تو کار کی گھٹی ہوئی قیمت ۶۰۰۰۰/- ہوتی ہے۔ پٹہ دار کو اختیار ہے کہ کار کی گھٹی ہوئی قیمت جو غیر سودی بینک کی آمدنی ہوگی پر خرید لے۔

۲۔ برابری حصہ داری کرایہ کی بنیاد خریداری

غیر سودی بینک کسی جائداد جس کی قیمت بازار میں مختلف ہے کے خریدنے کی غرض سے فنڈ دے سکتا ہے جیسے زمین، مکانات، دکانیں، کارخانے اور ایسی اشیاء جس کی مانگ یا طلب ہو وغیرہ اس صورت میں قرض لینے والے کو وہی سہولت دی جائے گی جیسا کہ پٹہ کی بنیاد پر خریداری کے اصول کے تحت بیان کی گئی لیکن انہیں قرض دار کرایہ دار مہیا کردہ رقم کو قسط وار جب وہ چاہیں اور جتنی رقم (ہر قسط میں) وہ دینا پسند کریں ادا کر سکتے ہیں۔ غیر سودی بینک، کرایہ دار اور اپنے درمیان (برابری ساجھے داری) کے حصہ کو برقرار رکھے گا۔ آخری قسط کی ادائیگی کے بعد جائداد کی قیمت لگائی جائے گی یا بازار کی قیمت کے مطابق فروخت کر دی جائے گی۔ اور جو بھی قیمت لگائی جائیگی جائداد میں لگائے گئے سرمایہ کے حصہ کے مطابق کرایہ دار اور غیر سودی بینک کے درمیان تقسیم کر لی جائیگی۔

مثال جناب الف ب ج کو زمین خریدنے اور اس پر کوئی عمارت تعمیر کرنے کی غرض سے -/۲۰۰۰۰۰۰ فنڈ کی ضرورت ہے اس کے پاس -/۵۰۰۰۰۰ کا ذاتی فنڈ ہے زمین اور مکان کی لاگت -/۲۵۰۰۰۰۰ ہے۔

غیر سودی بینک مہیا کرتا ہے ——— ۲۰۰۰۰۰۰

جناب الف ب ج ——— ۵۰۰۰۰۰

مجموعی رقم ——— ۲۵۰۰۰۰۰

تاریخ	تفصیلات	غیرسودی بینک	قرض	جمع رقم	جناب الف ب ج	غیرسودی بینکنگ		جناب الف ب ج	
جنوری	دونوں حصے داروں کے ذریعہ	200,000	—	—	50000	8000	1666.66	2000	416.67
فروری	جناب الف ب ج کے ذریعہ	190,000	—	10,000	60000	7600	1583.33	2400	500.00
مارچ	کرایہ	—	—	—	—	—	1583.33	—	500.00
اپریل	جناب الف ب ج کے ذریعہ	180000	—	10,000	70000	7200	1500.00	2800	583.33
مئی	"	160,000	—	20,000	90000	6400	133.33	3600	750.00
جون	"	140,000	—	20,000	110000	5600	1166.67	4400	916.66
جولائی	"	120,000	—	20000	130000	4800	1000.00	5200	1083.33
اگست	"	100,000	—	20000	150000	4000	833.33	6000	1250.00
ستمبر	"	50,000	—	50000	200000	2000	416.66	8000	1666.67
اکتوبر	"	30,000	—	30000	—	1200	250.00	—	—
نومبر	"	10000	—	10000	—	400	83.33	—	—
دسمبر	"	10000	—	10000	—	400	53.33	—	—
	کل جمع	—	—	200000	—	—	16499.97	—	7666.62

اس علاقہ میں مروجہ کرایہ ——— ۲۰۸۳،۳۳

معاہدہ ——— مشترکہ ملکیت مختلف ہے۔

خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

خریداری کی قیمت (لاگت) -/۲۵۰،۰۰۰ تقسیم کی گئی -/۱۰،۰۰۰ اکائیوں میں ہر اکائی کی قیمت ۲۵،۰۰۰ کرایہ ۲۰۸۳،۳۳ تقسیم کیا گیا -/۱۰،۰۰۰ اکائیوں میں ہر ایک اکائی کی قیمت ۲۰،۸۳۳ ختم ہوئی مدت کا سال جنوری ۱۹۹۶ء بازار کے اعتبار سے جائداد کی خرید قیمت۔

اضافہ ——— ۳۰۰،۰۰۰،۰۰

کمی

اصلی قیمت ——— ۲۵۰،۰۰۰،۰۰

اصل منافع ——— ۵۰،۰۰۰،۰۰

منافع کی اکائی -/۵۰،۰۰۰ تقسیم کی گئی ۱۰،۰۰۰ کے ذریعہ = ۵،۰۰

مجموعی کرایہ حاصل ہوا ——— ۱۹۱۹۹،۹۳

کرایہ کی اکائی کی قیمت ——— ۱۹۱۹۹،۹۳ جو تقسیم کی گئی ۱۰،۰۰۰ کے ذریعہ ۱،۹۱۹۹۳

غیر سودی بینک کے حصے

مکمل اکائیاں = ۱۱،۴۹۹،۹۷ تقسیم ۱،۰۹۱۶۶۶۳ کے ذریعہ ۶۰۰۰

اس لیے منافع ۵×۶۰۰۰ = ۳۰،۰۰۰

جناب الف ب ج کے حصے

مکمل اکائیاں ۷۶۶۶،۰۰ ÷ ۱،۹۱۶۶۶۳ = ۴۰۰۰

اس لیے منافع ۵×۴۰۰۰ = ۲۰،۰۰۰

(۱۰) جائز سرمایہ (راس المال) سرمایہ کاری Eligible Investments

غیر سودی بینک بعض ایسے چھوٹے قرض داروں کی مالی اعانت کرسکتا ہے جن کے پاس معمولی، یا کچھ بھی فنڈ نہیں ہے لیکن ان کا کرایہ دار ہے، ضروری ٹیکنیکل کا مالک ہے وہ جانتا ہے کہ کام کس طرح کیا جاسکتا ہے۔ کسی خاص منصوبہ یا کارخانہ (تجارتی ادارہ) کو چلانے کی صلاحیت

بھی رکھتا ہے۔ اگر غیر سودی بینک اس بات سے مطمئن ہے کہ قرض دار کو کامیابی سے استعمال کرنے کی صلاحیت وقابلیت رکھتا ہے اگر نہیں ہے تو استحقاق کی صورت میں قرض دار کو ضمانت کے لیے مجبور کر سکتا ہے۔ اس طرح کے قرض دار کو غیر سودی بینک طے شدہ متعینہ مدت تک کے لیے بحیثیت مالیاتی ساجھے دار کے قرض دے سکتا ہے۔

بازار کی قیمت کے مطابق کارخانہ کی جائداد کی دوبارہ قیمت لگانے کے بعد غیر سودی بینک کے سرمایہ کے حصہ کی ایک متعین فیصدی کو قرض دار سال بہ سال ادا کر کے غیر سودی بینک کی ساجھے داری کو محدود کر سکتا ہے۔

متعینہ خطرہ کی شرح یا کسی نقصان کی صورت میں طے شدہ شرح کے مطابق غیر سودی بینک اور قرض دار متوقع نفع کے حصہ دار ہوں گے۔ اور اسی شرح پر ان کو نقصان بھی برداشت کرنا پڑے گا۔

اس سرمایہ کاری پالیسی کے تحت قرض دار کو ہفتہ وار یا ماہانہ اس کی خدمات اور وقت کے عوض معاوضہ بھی دینا پڑے گا۔ ذاتی مہارت یا قابلیت، تراُمداد قات، کارکردگی کی اہلیت کا شمار غیر محسوس سرمایہ میں کیا جائے گا۔ ان کے حصے کی خصوصیات اور مقدار کے مطابق خطرہ کی شرح سرمایہ کار اور قرض دار کے درمیان طے کی جائے گی۔ یہ سرمایہ کاری ۵۰/۵۰ کی بنیاد پر ہوگی۔

اگر قرض دار اس کے مطابق ساجھے داری قبول کرتا ہے جیسا کہ معینہ مدت کیلئے سرکاری (ب) کے تحت تشریح کی گئی ہے تو مالیاتی منصوبہ کے بند کرنے کے بعد اس نفع نقصان کے حصہ سے اس کی تمام رقم جو انھوں نے وصول کیا ہے وضع کیا جائے گا اس قسم کی سرمایہ کاری ۹۴/۱۰ کی بنیاد پر ہوگی۔

(۱۱) کرایہ کی جائداد

RENTAL PROPERTY

غیر سودی بینک کے فنڈ کے استعمال کے لیے دوسرا محفوظ طریقہ جائداد کا مالک ہونا ہے اور وہ جائداد کرایہ کے آراستہ کرنے فلیٹ اور مکانات پر مشتمل ہوگی۔ اس طریقہ سے غیر سودی بینک اپنے دوسرے استعمالات کے ساتھ آمدنی کی معتد بہ رقم میں اضافہ کر سکتے ہیں۔

(۱۴) غیر منقول جائداد FIXED ASSETS

(الف) پٹے پر لی ہوئی عمارات:

غیر سودی بینک کسی تجارتی مرکز میں قائم ہوگا جہاں شہر کے مختلف گوشوں سے آسانی سے آفس تک پہونچ سکتے ہیں۔

(ب) فرنیچر و ساز و سامان:

غیر سودی بینک کو عمدہ اور اعلیٰ خدمت اپنے گاہکوں کو فراہم کرنے کی غرض سے اچھے قسم کے فرنیچر اور ساز و سامان خریدنا چاہئے۔

غیرسودی بینک کی مالیاتی ترتیب (درجہ بندی)

بی ایس	کھاتہ	متوقع منافع	رقم	اوسط منافع/نقصان	غیرسودی بینک کے حصے	سرمایہ داروں کے حصے
۵	دواست راست اثاثے (چالو کھاتہ/ جاری سرمایہ کاری)	4%	40,555.56		40,555.56	
۶	خطرات سے تحفظ کے لئے سرمایہ	10%	1,318,055.50	15%	197,708.32	1,120,347.20
۷	مالیاتی ساجھے داری	20%	1,825,000.00	20%	365,000.00	1,460,000.00
	سرمایہ کاری فیس	0.5%	105,000.00		105,000.00	
	جائدادوں کی قیمت					
	اضافہ	1%	230,000.00	25%	57,500.00	172,500.00
	کمی	کچھ بھی نہیں	———	———	———	———
			3,518,611.06		765,763.88	2,752,847.20

غیرسودی بینک کی مالی حالت			
آمدنی		خرچ	
مجموعی نفع		ذمہ واران	
765,763.88		منیجر	84,000.00
		نائب منیجر	60,000.00
		خازن/کلرک	30,000.00
		کلرک/ٹائپسٹ	36,000.00
		کرایہ	150,00.00
		اسٹیشنری (کاغذ قلم وغیرہ)	30,000.00
		متفرقات	25,000.00
		جمع	365,000.00
		خالص منافع	400,763.99
765763.88			765,763.88

سرمایہ کاروں کے حصے	
سرمایہ	25,000,000.00
مجموعی نفع	+ 2,752,847.20
	25,752,847.20
کمی	
غیرسودی بینک کو فیس ادا کی گئی	− 105,000.00
	25,647,847.20
اصل سرمایہ	− 25,000,000.00
خالص نفع	2647,847.20.00
اوسط فیصدی	10.672 %

مجموعی قرضے	رقم
۱ــــ مطلوبہ جمع رقم	
گاہک کی نقدی رقم (جمع رقم)	
انفرادی	۳۰۰,۰۰۰
دیگر	۱,۵۰۰,۰۰۰
۲ــــ عارضی جمع رقم (تحویل)	
متعینہ جمع رقم (کھاتہ)	
انفرادی	۵۰,۰۰۰
دیگر	۱۵۰,۰۰۰
۳ــــ معینہ مدت کا راس المال	
(معینہ مدت کے لیے سرمایہ کاری)	
(معینہ مدت کے لیے لگائی ہوئی رقم)	
الف	۳,۰۰۰,۰۰۰
ب	۹,۰۰۰,۰۰۰
۴ــــ مدت معینہ کے لیے جمع رقم کی رسید	
مختصر مدت کیلئے	
درمیانی مدت	۹,۰۰۰,۰۰۰
طویل مدت	
۵ــــ غیر ملکی تبادلہ	
واجب الادا بل	
۶ــــ ساجھے داری سرمایہ	۱,۰۰۰,۰۰۰
۱۰۰,۰۰۰ حصے ۱۰ کے اعتبار سے ہر ایک	
۷ــــ کفالت کرنیوالوں کے (رقمی) حصے	۱,۰۰۰,۰۰۰
۱۰۰۰ - ۷۵۰ = ۲۵۰	
	۲۵,۰۰۰,۰۰۰

مجموعی سرمائے	رقم
۱ــــ نقد رقم	۰۰,۰۰۰
۲ــــ بینک کے ذریعہ واجب الادا	
مرکزی بینک میں محفوظ رقم	۱,۲۵۰,۰۰۰
دیگر بینکوں میں	۵۰,۰۰۰
۳ــــ بذریعہ لین واجب الادا	
الف ب ج	۵۰,۰۰۰
۴ــــ غیر سودی قرضے	
ضرورت وحاجت کیلئے	۳۰۰,۰۰۰
آرام / تعیش	
۵ــــ رواں راس المال	۱,۰۰۰,۰۰۰
۶ــــ خطرات سے تحفظ کے لیے سرمایہ (راس المال)	۱۳,۰۰۰,۰۰۰
۷ــــ مالیاتی ساجھے دار	
مختصر مدت کے لیے	
درمیانی مدت کیلئے	۹,۰۰۰,۰۰۰
طویل مدت	
۸ــــ ملکیت	
۹ــــ پیداواری سہولیات	
پٹہ اجارہ کی بنیاد پر خریداری	
برابری کرایہ کی بنیاد پر خریداری	
۱۰ــــ جائز راس المال، ۱۱ کرایہ کی جائداد	
۱۲ــــ غیر منقولہ جائداد (اثاثہ)	
پٹے پر لی ہوئی جائداد	۱۰۰,۰۰۰
فرنیچر و ساز و سامان	۱۵۰,۰۰۰
	۲۵,۰۰۰,۰۰۰

کل جمع رقم پر پانچ فیصد محفوظ رقم۔	
مطلوبہ اور معینہ کھاتوں سے محفوظ رقم۔	۱,۰۰,۰۰۰
سرمایہ کی رقم۔	۲۵,۰۰۰
مکمل محفوظ رقم۔	۱,۲۵,۰۰۰
سرمایہ کی رقم دکھاتا ہے:	
محفوظ رقم نقدی کی شکل میں	[illegible],۰۰۰
غیر منقول جائداد کے لیے استعمال کی گئی رقم	۲۵۰,۰۰۰
لین دین کی بچت (جمع ارقام)۔	۱۰۰,۰۰۰
غیر سودی قرضے۔	۳۰۰,۰۰۰
	۶۵۰,۰۰۰

اجلاس اول

بمقام: دار العلوم سبیل الرشاد، بنگلور

۴؍ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۸؍جون ۱۹۹۰ء بروز جمعہ بوقت ۹ بجے دن

تلاوت کلام پاک: قاری امداد اللہ صاحب استاذ دار العلوم سبیل الرشاد، بنگلور

صدارت: مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ، صدر مسلم پرسنل لا بورڈ

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی: ——— اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے آج تیسرا فقہی سمینار شروع ہو رہا ہے بڑی مسرت ہے کہ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم اس اجلاس کی صدارت فرمائیں گے۔ حضرت کا تعارف کرانے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ مجھ میں جرأت ہے کہ اس سلسلہ میں کچھ کہہ سکوں۔ اللہ تعالیٰ کا بے حد شکر ہے کہ بزرگوں کی سرپرستی کی بھرپور دولت کا خزانہ ہمیں نصیب ہے۔ اللہ تعالیٰ دیر تک ان کو سلامت رکھے۔

جب یہ طے کیا گیا کہ تیسرا فقہی سمینار بنگلور میں منعقد ہو تو کام کی زیادتی اور عظیم ذمہ داری ہونے کی وجہ سے لوگوں میں فکر اور تشویش تھی۔ ہم سب نے متفقہ طور پر حضرت مفتی اشرف علی صاحب کو کنوینر منتخب کیا۔ ہم درمیان میں بنگلور آتے تو دیکھا کہ بنگلور کے نوجوان حضرت امیر شریعت کرناٹک مدظلہ کی سرپرستی میں کاموں کو بخوبی انجام دے رہے ہیں۔ بہرحال ہم اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب: ——— حضرات آپ حضرات علمائے کرام، بزرگان محترم اور معزز حاضرین! مجھ جیسے ادنیٰ طالب علم کے لئے عظیم سعادت ہے کہ اس فاضل اجتماع میں حاضری کا موقع ملا۔ آج کے اس اجلاس میں افتتاحی اجلاس میں میرے کسی خطاب کا پہلے سے کوئی پروگرام تو نہیں تھا لیکن بزرگوں کے ارشاد کی تعمیل کے طور پر چند کلمات عرض کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔ فقہی اکیڈمی کی طرف سے انشاء اللہ تیسرا سمینار ہے۔ جو امت کو درپیش جدید

ترین، انتہائی پیچیدہ اور نازک مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے منعقد ہوا ہے۔ پچھلے سیمینار میں جو فقہ اکیڈمی کا دوسرا سیمینار تھا اور دہلی میں منعقد ہوا، اس میں بھی مجھے حاضری کا موقع ملا تھا۔ یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے اجتماعی غور و فکر اور مسائل کی جستجو اور تلاش کا جو راستہ یہاں ہندوستان میں اختیار کیا گیا وہ ہم اہل پاکستان کے لئے قابل رشک بھی ہے اور قابل تقلید بھی۔ میں آپ سے عرض کروں کہ اس قسم کی مجلس جس میں ملک بھر کے جید علماء اور فقہاء اور اہل فتویٰ جمع ہوں، اور اختلاف مکاتب فکر سے بالا ہو کر محض تحقیق کے لئے اور شرعی مسائل کو شرعی حدود اور ان کے مطابق حل کرنے کے لئے ایک ایسی علمی مجلس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جاتی تھی، میرے والد ماجد مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ پاکستان میں انہوں نے اور شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اور ان کے دیگر جلیل القدر رفقاء نے سالہا سال کی بھرپور کوشش کی کہ پاکستان کی اس نئی مملکت اسلامی کو قرآن و سنت کے راستہ پر گامزن کرنے کے لئے فرقہ واریت اور مسالک کا اختلاف کہیں سد راہ نہ بن جائے۔ اس کے لئے انہوں نے یہ کوشش کی اور اس حد تک وہ کامیاب ہوئے کہ جب تک یہ بزرگ بقید حیات رہے، الحمد للہ پاکستان میں مسالک کا اختلاف علمی حلقوں تک ہی رہا، عوامی سطح تک نہیں آیا، میرے والد ماجد کی برسوں کی یہ کوشش رہی کہ پاکستان میں کوئی ایسی مرکزی مجلس علماء قائم ہو جائے جو امت کو در پیش جدید ترین مسائل کا حل کرنے کے لئے اور تمام مسالک کے اختلاف سے بالاتر ہو کر محض اللہ کی رضامندی کے لئے کام کرے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس میں وہ اس حد تک کامیاب نہ ہو سکے کہ تمام مکاتب فکر کے علماء پر مشتمل کوئی علمی مجلس قائم ہو جائے۔ البتہ انہوں نے اور علامہ یوسف بنوری نے مل کر ایک مجلس ــــ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کے نام سے قائم فرمائی تھی اور اسی مجلس میں متعدد جدید مسائل پر تحقیق کی تھی۔ اور ان کے نتائج تحقیق شائع بھی ہوئے۔ بزرگوں کا یہ طبقہ ایک ایک کرکے ہم سے رخصت

ہوا۔ اب مجھ جیسے کم عمر اور کم تجربہ کار لوگوں کا دور ہے۔ افسوس ہے کہ ہم پاکستان میں ایسی کوئی مجلس قائم نہیں کر سکے۔ یہ طرۂ امتیاز مسلمانانِ ہند کا ہے، اور یہاں کے اکابر علمائے کرام ہی کاوشوں کا بہار آگیں نتیجہ ہے کہ یہ ایک ایسی شمع قائم ہوگئی ہے۔ ایک ایسا مرکز قائم ہوگیا ہے کہ جہاں محض تحقیقِ مسائل کے لئے ہر مکتبۂ فکر کے علمائے کرام اور جدید علمائے کرام کا اجتماع ہوتا ہے۔ خاص کر محترم دوست قاضی شریعت مکرم فرما حضرت مولانا مجاہد الاسلام کی روز و شب جدوجہد کا یہ ایک خوشگوار نتیجہ ہمارے سامنے ہے، ایک باوقار تیسرا سیمینار یہاں منعقد ہو رہا ہے۔ اس سیمینار کی اور فقہ اکیڈمی کی یہ خوش نصیبی ہے کہ اس کو مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم اور حضرت مولانا ابوالسعود صاحب دامت برکاتہم کی سرپرستی اور رہنمائی حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ سے میری دعا ہے کہ اس کام کو زیادہ سے زیادہ بار آور فرمائے اور اس کام میں جو حضرات علما اور علمی حصے لے رہے ہیں غیب سے ان کی نصرت فرمائے ان کو سداد اور اعتدال کی توفیق عطا فرمائے۔

آج افراط اور تفریط کا دور ہے، کچھ لوگ تقلید جامدی کو سرمایۂ نجات سمجھتے ہیں کہ کچھ بھی دنیا میں ہوتا ہے، مسلمانوں پر کچھ بھی بیت جائے، مسلمان مرتد ہونے لگیں، العیاذ باللہ اور بڑے بڑے گناہوں میں مبتلا ہونے لگیں۔ دین سے مایوس ہونے لگیں، تب بھی ان کے کانوں تک جوں تک نہیں رینگتی اور تقلید جامد پر وہ جمے رہتے ہیں، ایسے افراد بھی ہیں، اور ایک طبقہ ان آزاد منش محققین کا ہے، جو بزرگانِ دین اور سلف صالحین کی تحقیقوں سے بے نیاز ہوکر اور شریعت کے بہت سے مسلمات کو نظر انداز کرکے اپنا اجتہاد مسلط کرنا چاہتے ہیں، ایک عام خیال جو عام لوگوں میں اچھا خاصا پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یوں سمجھتے ہیں کہ اجتہاد اس بات کا نام ہے کہ اپنے اس زمانے کے علما محض اپنی عقل سے جو کچھ ان کی سمجھ میں آئے، لوگوں کی مرضی کے مطابق کچھ مسئلے نکال کر داد و تحسین حاصل کریں، اجتہاد اس کا نام نہیں ہے۔ اجتہاد نئے مسائل بنانے کا نام نہیں ہے، میرے والد ماجد فرمایا کرتے تھے،

کہ مفتی مسئلہ بناتا نہیں ہے بلکہ بتاتا ہے مجتہد کا کام بھی مسئلہ بنانا نہیں ہے
مسئلہ بتانا ہے۔ مجتہد کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ شریعت کے جو چار مصادر
ہیں کتاب اللہ، سنت نبویہ، اجماع امت اور قیاس۔ ان چاروں دلائل میں
شریعت کے متعین کردہ اصول وحدود میں رہتے ہوئے اور غور کرکے مسئلہ کا
حکم معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ اللہ اور اس کے رسول کا حکم کیا ہے۔ اور
اس کے معلوم کرنے میں اگر اتفاق ہوجاتا ہے کسی زمانہ کے علماء کا تو یہ اجماع
کہلاتا ہے اور اتفاق نہ ہو۔ ایک مجتہد کا بھی اختلاف ہوجائے تو پھر وہ اجماع
نہیں رہتا اور وہ مسئلہ مختلف فیہ ہوجاتا ہے۔ اس زمانہ میں ایک افتاد یہ بھی
آئی ہے کہ چونکہ لوگوں کو حقیقت اختلاف علماء معلوم نہیں وہ محض اختلاف
رائے کو بھی برا سمجھتے ہیں حالانکہ میرے والد مجدد فرمایا کرتے تھے کہ جہاں
عقل اور دیانت دار لوگوں کا اجتماع ہوگا کسی مسئلہ پر غور کرنے کے لئے
وہاں اکثر و بیشتر اختلاف ضرور رونما ہوگا۔

اس کے بعد ڈاکٹر شیخ محمد بن المدنی نے خطاب فرمایا جس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے
حضرت قاضی صاحب نے فرمایا:۔

آپ نے ابھی شیخ کا خطاب سنا ان کی فصیح عربی زبان اور بلیغ تعبیرات
سے تو ظاہر ہے کہ علماء کو اور عربی جاننے والوں کو خاص لذت ملی ہوگی اور جن
دقیق مسائل کو انہوں نے چھیڑا ہے میں سمجھتا ہوں اور جن اصولی مسائل پر
انہوں نے بحث کی ہے وہ ہم سب کے لئے بے حد مفید ہے۔ میں معذرت
چاہتا ہوں ان حضرات سے جو عربی زبان نہیں جانتے یا ان علمی اصطلاحات
سے واقف نہیں ہیں جن کا شیخ نے استعمال کیا ہے۔ لیکن دراصل یہ
مجمع اسی طرح کا ہے۔ بہت سے لوگوں کو برکت کے لئے شرکت کرنی
پڑتی ہے۔ اور بہت سے لوگوں کو سمجھنے کے لئے۔ میرا بھی جی چاہتا ہے کہ شیخ
کے خطاب کا ترجمہ کروں۔ لیکن اتنی دقیق علمی بحثوں کے ترجمہ کا وقت نہیں ہے
خلاصہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ میں اس شہر سے واقف ہوا ہوں

جو کبھی سیدنا امام اعظم کا شہر تھا، حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کا، ائمہ مجتہدین کا، اور علماء کا، اصحاب نسبت بزرگوں کا شہر تھا۔ میں اس شہر میں بسنے والے آپ کے مسلمان بھائیوں کی طرف سے آپ کو سلام پیش کرتا ہوں۔ انہوں نے اس مجمع الفقہ الاسلامی کی کوششوں کی تحسین کی، اسے انہوں نے مفید بتایا۔ ایک اہم بات یہ بتائی کہ وہ مسائل جو کتاب وسنت میں منصوص ہیں، ان کی حیثیت اور وہ مسائل جو مجتہد فیہ ہیں، ان کی حیثیت کے درمیان فرق ذہن میں رکھنا چاہیے۔ جو احکام مجتہدین نے اپنی بہترین فہم اور کوششوں کے بعد کتاب وسنت سے استنباط کئے ہیں، وہ انتہائی اہم اور زبردست کارنامہ ہونے کے باوجود اسے قطعیت کا درجہ حاصل نہیں جو کتاب وسنت کے منصوص احکام کو ہے۔ ظن غالب اور ظن راجح اس کی صحت کا ہے، لیکن منصوص احکام کی قطعیت میں کسی ظن ووہم کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہیں سے ایک یہ بات کھُل جاتی ہے کہ مجتہد فیہ مسائل کے اندر حق کو اپنے اندر محدود سمجھنے کا تصور ایک ایسا غلط تصور ہے، جس سے گروہ بندی وجود میں آتی ہے۔

ایک بات یاد آئی بانی ندوۃ العلماء مولانا محمد علی مونگیری کی انہوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر علماء احکام کے مدارج کو نہیں پہنچانیں گے۔ اور استنباطات اور منصوصات کے اعتبار سے اس کا جو فرق ہے اس کو نگاہ میں نہیں رکھیں گے تو ہمیشہ غلطیوں میں پڑیں گے۔ مدارج احکام کو پہچاننا بہت ضروری ہے۔ بہرحال شیخ نے ایک بات یہ بھی بتایا کہ جزئیات لا محدود ہیں، زندگی کے معاملات روزمرہ پیش آتے رہتے ہیں۔ ہر روز نئی بات پیش آتی ہے۔ ہر آدمی کی زندگی میں نئی بات پیش آتی ہے ہر ملک اور ہر نئے شہر میں نئے نئے حالات پیش آتے ہیں۔ شریعت میں یا فقہ میں جو چیزیں یا جو منصوص موجود ہیں، یا فقہاء کے استنباطات موجود ہیں وہ محدود ہیں۔ اور ایک محدود شے کسی لا محدود کے پیمانہ پر کیسے تولی جا سکتی ہے، اس لئے یہ بات نہیں ہے کہ اللہ اس بات پر قادر نہیں تھا کہ

قیامت تک آنے والے ایک ایک جزئیہ کو اللہ بیان کر دیتا۔ اللہ تعالیٰ قادر تھا بیان کرنے پر اور قادر ہے بیان کرنے پر لیکن بندوں کے لیے مصیبت ہو جاتی۔ بھلا ایک نہیں، پورے شہر بنگلور کو آپ کتب خانہ بنا دیتے، تب بھی تمام جزئیات پر حاوی کتابوں کا استقصاء مشکل ہو جاتا۔ اللہ نے بندوں پر رحم فرمایا۔ اور اصول و کلیات اور قواعد دیئے، اجتہاد، استنباط اور نئے حالات میں ان اصول کی روشنی میں احکام مستنبط کرنے کی استعداد رکھنے والے علماء پیدا کئے، اس کے ذرائع پیدا کئے کہ ہر دور میں لوگ نئے مسائل کا استنباط کرتے رہیں۔ فرمایا کہ "خفاء" شریعت میں کسی چیز کا ذکر نہ ہونا شریعت کا عیب نہیں بلکہ شریعت کا حسن ہے۔ اور پھر تفصیل انہوں نے بتائی کہ اگر شب قدر کا اخفاء، اور بعض دوسری چیزوں کا اخفاء اس سے حق اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحتیں معلوم ہیں اور اس طرح بہت سے احکام کا ذکر نہ کیا جانا اس میں بہت بڑی حکمت ہے۔ انسان کی علمی فکری جد و جہد ہمیشہ تنگ رہتی ہے۔ ایک بات جو آپ نے کبھی شاید اشارہ اس طرف ہو کہ دراصل احکام شریعت کے استنباط میں دن رات لگے رہنا اور حقائق اور سچائیوں کو جاننے کی کوشش یہ عظیم ترین عبادت ہے۔ اگر ایسا کر دیا جاتا کہ لو یہ سارا ذخیرہ اٹھاؤ، یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ، تو علماء کا سب سے بڑا نقصان تھا۔ خواہ عوام کو ہوا نہیں ہو، یعنی اتنی عظیم الشان علمی عبادت ان کے ہاتھوں سے گم ہو جاتی۔ یہ ایک عظیم الشان برکت اور رحمت ہے، اللہ تعالیٰ کی کہ یہ کام ہو رہا ہے۔ چاند کا پتہ آپ کو نہیں چلتا۔ ٢٩ تاریخ کو آپ بہت ناراض ہوتے ہیں۔ اور علماء سے کہتے ہیں کہ آپ لوگ کیوں نہیں ایک تاریخ پوری دنیا کے لئے عید کی معین کر دیتے۔ شیخ نے فرمایا کہ اس اخفاء میں بھی لذت ہے اور بڑی رحمت ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہتے تو شمسی حساب سے مقرر کر دیتے۔ لیکن ایسا نہ کر کے اللہ تعالیٰ نے چاند پر رکھا کہ کھوجو، تلاش کرو۔ اور ہر مہینہ تلاش کرو مستعد رہو۔ جانتا ہے رمضان کو اس کے لئے شعبان بھی دیکھو۔ رجب بھی دیکھو۔ جمادی الثانی بھی دیکھو، ہر مہینہ مستعد رہو، تمہاری طلب کتنی غالب ہے۔ اس چیز کو جاننے کے

رہا، اس کتاب کی بنیاد اس پر ہے کہ مشائخ بلخ نے بدلے ہوئے حالات اور زمانے میں کن اصولوں کی رعایت کرتے ہوئے سابق آراء سے عدول کیا۔ "مشائخ بلخ وما انفردوا من المسائل الفقہیۃ" یہ وہ کتاب ہے جس نے ہمارا اور اس کا رشتہ مضبوط کیا ہے حضرت نے جس موضوع کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشائخ بلخ، جن کو کچھ نئی تہذیب، نئی ثقافت اور نئے حالات سے دوچار ہونا پڑا۔ انہوں نے سابق کے فیصلوں یا آراء سے عدول کرتے ہوئے کس طرح نئے حالات کی رعایت کی اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو بھی اپنی جگہ باقی رکھا۔ میں امید کرتا ہوں کہ ہماری اکیڈمی اور اس اکیڈمی کے صاحب تحقیق ارکان اس موضوع پر آئندہ سوچیں گے۔

پوری دنیا میں اور خاص کر اندلس میں ہمارے پاس ۱۲ اور ۱۵ جلدوں میں وہ فتاویٰ ہیں جو علمائے اندلس، مراکش، اور علمائے مغرب کے مختلف حالات میں دیئے ہیں۔ خاص کر ان حالات میں جبکہ اندلس میں ایک نیا انقلاب آچکا تھا۔ اور مسلمانوں کا زوال ہو چکا تھا، ان حالات میں جو نئے مسائل پیدا ہوئے۔ جو ہمارے آج کے حالات سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور بہت سے مسائل متشابہ ہیں۔ ہمیں ان تمام تحقیقات کو جمع کر کے اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے شریعت کی ہدایت کے مطابق نئے حالات کی رعایت کا حوصلہ ملے گا۔

اس پر غور کرنا چاہئے۔

اخراجات کے سلسلہ میں بھی ہمیں غور کرنا چاہئے کہ اس کی تکمیل کی کیا صورت ہو۔

جنوبی ہند میں ہو بجل بینیفٹ لمیٹڈ کا طریقہ ہے، جسے "نمی" کہا جاتا ہے ابھی یہ طریقہ ملک میں ہر جگہ معروف نہیں ہو سکا ہے۔ اس طریقہ سے ادارے کو بہت سے ماہرین بھی واقف نہیں ہیں۔ میں اس طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

سروس چارج اگر بقدر ضرورت لینا طے کیا جائے تو سوال یہ ہے کہ ضروری اور غیر ضروری میں فرق کس طرح ہو سکے گا؟ اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ ہم ہر چیز کو اگر تناسب میں لاکر جمع اور خرچ کو برابر کر دیں گے تو نقصان کی صورت میں تلافی کی کیا راہ ہوگی؟ مثلاً ہمارے یہاں ڈکیتی ہوئی اور نشتر ہزار روپے ضائع ہو گئے، تو اس کو کیسے پورا کیا جائے؟

ایک آواز:- ریزرو بینک اور حکومت کی طرف سے ان سوسائٹیوں کی منظوری کے سلسلہ میں رکاوٹ کیا ہے؟

ذکی صاحب:- اس کے اندر یہ پابندی لگادی ہے کہ دو سو پچاس افراد سے زیادہ کھاتے نہیں کھول سکتے۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی:- قرض داروں کی تعداد محدود ہے؟

ذکی صاحب:- ہاں! ۲۵ سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب:- کیا وقت اور قرض دار کے لحاظ سے فارم کی قیمت مختلف ہوتی ہے؟ یا ایک؟

ذکی صاحب:- دو سو روپے تک کچھ نہیں لیتے، اس کے بعد ۲ فیصد مزید لیتے ہیں اور تین ماہ پر یہ فیصد بڑھتا چلا جائے گا۔

ایک آواز:- تو آپ ۲ فیصد کے حساب سے فارم کی قیمت وصول کرتے ہیں؟

ذکی صاحب:- جی ہاں! مثلاً تین سو روپے کی کوئی شخص قرض لے گا تو ہم تین مہینے کے لئے فارم کی قیمت ۶ روپے لیں گے۔

ایک آواز :- اگر تین ماہ کے بعد قرض واپس نہ ہوا تو کیا کرتے ہیں؟

ذکی صاحب :- ہر تین ماہ کے بعد ۲ فیصد کے حساب سے رقم بڑھاتے چلے جاتے ہیں۔

قاضی عبدالصمد ازھری :- آپ نے کہا کہ آپ کی سوسائٹی کو ستر ہزار روپے کا خسارہ ہوا ہے؟ آپ نے یہ خسارہ کس طرح پورا کیا؟

ذکی صاحب :- ابھی تک پورا نہیں ہو سکا ہے۔

مولانا انیس الرحمٰن قاسمی :- کن لوگوں کو آپ قرض دیتے ہیں؟

ذکی صاحب :- ہم زراعت، تجارت اور شادی بیاہ اور گھریلو اخراجات کے لئے دیتے ہیں۔

ایک آواز :- آر، بی، آئی، کیا چیز ہے؟

ذکی صاحب :- ریزرو بینک آف انڈیا۔

ایک آواز :- آپ نے سوسائٹی اور کمپنی کے نام سے دو ادارے بتائے۔ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

ذکی صاحب :- سوسائٹی کے تحت جو ادارے رجسٹرڈ ہوتے ہیں وہ رفاہ عام کے لئے ہوتے ہیں خصوصاً لٹریری، میڈیکل امداد وغیرہ۔ اس میں روپے دینے لینے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

ایک آواز :- کیا تاجروں سے اور لوگوں کی بہ نسبت کچھ زائد رقم لیتے ہیں؟

ذکی صاحب :- نہیں۔ بلکہ ان سے قرض کے لحاظ سے لیتے ہیں، اور یہ سب کے لئے یکساں ہے۔

ایک آواز :- آپ لوگوں سے عطیات بھی لیتے ہیں؟

ذکی صاحب :- جی ہاں! لیتے ہیں، لیکن اسی برانچ میں لیتے ہیں جس میں کمی آتی ہے۔

نعیم اللہ صاحب ملی سوسائٹی بھاگلپور :- ۹ر جولائی ۱۹۸۴ء کو یہ ادارہ قائم ہوا کل چھ روپے سے اس کی شروعات کی گئی تھی، آٹھ مہینے کے بعد ایکزنگ اور ڈپازٹ دونوں کھاتے کھولے گئے، پہلے صرف چار ماہ کے لئے قرض دیتے تھے، اور سو روپے پر دو روپے مزید لیتے تھے۔ بعد میں نام کی قیمت وہی رکھی اور مدت ۴، سے بڑھا کر ۸، ماہ کر دی، یہ بھی کر دیا کہ تین سو روپے تک کوئی چارج نہیں

لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس وقت ہم تقریباً ساڑھے چار کروڑ روپے چالیس ہزار مسلمانوں کو قرض دے چکے ہیں۔ اب ارادہ ہے کہ ایک ہزار روپے تک کوئی چارج نہیں لیا جائے گا۔ اس وقت مشرقی یوپی میں ایسے ۳۰، ۲۵ ادارے قائم ہیں۔ مجھ سے حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم نے فرمایا کہ قوم کو سود سے بچانے کے لئے اور معاشی حالت درست کرنے کے لئے پورے ملک میں ایسا ادارہ قائم کیا جانا چاہئے۔ اگر سرکار ہمارے کام میں مداخلت کرنا چاہتی ہے تو چونکہ یہ بھی ہمارے دین میں مداخلت ہے اس لئے ہم سب کو چاہئے کہ مسلم پرسنل لا کی طرح متحد ہو کر مقابلہ کریں۔

قاضی صاحب:۔ ہم امید کرتے ہیں کہ دین کی تعلیمات کے مطابق اگر کوئی ادارہ چلایا جائے جو شبہ سے بالاتر ہو تو متحد ہو کر ہر آنے والی رکاوٹ کا مقابلہ کیا جائے گا۔

میرا سوال ہے؟

(۱) فارم سے مجموعی آمدنی کیا ہوتی ہے؟

(۲) کیا زائد رقم کو آپ فکسڈ ڈپازٹ کراتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ فارم کی قیمت فنڈ میں جمع نہیں ہے۔ اگر کبھی جمع ہوئی تو ہم ملازمین کو بونس کی شکل میں دے دیتے ہیں۔ فکسڈ ڈپازٹ میں ہم اپنی امانتیں نہیں رکھتے۔

ذکی صاحب:۔ کیا ایسے ادارے قائم ہوئے جو ضائع نہیں ہوئے۔

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ ملک میں تین طرح کے ادارے چل رہے ہیں۔

ممکن ہے کہ مغربی علاقے میں خود غرضی کی بنا پر قائم ہوں۔ جو ادارے برادری کی بنیاد پر چلائے جاتے ہیں وہ ۹۹ فیصد ضائع ہو جاتے ہیں۔

معیاری ادارہ ۲۵، ۳۰ سے زیادہ نہیں ہیں۔

مولانا شفیق احمد صاحب آسنسول:۔ کیا کھاتے دار اور غیر کھاتے دار دونوں کو قرض دیتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ غیر کھاتے دار کو نہیں دیتے۔ ہم نے ایک کمپلکس بنایا ہے۔

قاضی صاحب:۔ یہ کس کی ملک ہے؟ آپ سات لاکھ روپے لگاتے ہیں۔ یہ روپے کس کے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:۔ فی سوسائٹی کے ہیں۔ ہمارے یہاں دو طرح کے کھاتے ہیں۔ ہمارے

جہاں جو زیورات جمع ہوتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی رقم جمع کرتے کرتے جب پوری رقم جمع کر لیتے ہیں تو زیورات ہم واپس کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر محمود احسن :۔ جو حضرات ان قسم کے بینکوں میں اپنے پیسے جمع کرتے ہیں وہ عزیزوں کو محدود مدت تک دینے کے لئے جمع کرتے ہیں، تو کیا جمع کرنے والے جب چاہیں اپنی رقم لے سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو بینک ختم ہو جائے گا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا روپیہ جمع کرنے والے اجازت دیتے ہیں کہ بینک دوسرے شخص کو قرض دے سکتا ہے؟

ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی صاحب :۔ ڈاکٹر محمود احسن کا اور جناب نعیم اللہ صاحبان کے بیان سے غلط مبحث ہو گیا ہے۔ جو روپے جمع ہوتے ہیں، وہ امانت نہیں ہوتے۔ جناب نعیم اللہ صاحب نے کہا کہ سوسائٹی نے سوسائٹی کو قرض دیا۔ تو کیا یہ قانوناً درست ہے؟ اس کی انٹری کس طرح کرتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب :۔ مرکزی ملی سوسائٹی نے ملی سوسائٹی برانچ کو قرض دیا۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی :۔ یہ قرض نہیں ہے، مجازاً قرض کا لفظ کہہ رہے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی :۔ یہ قرض بھی نہیں ہے۔

مفتی اشرف علی صاحب :۔ جناب عبد الوہاب صاحب سے گذارش ہے کہ وہ بیت النصر کا تعارف کرائیں۔

جناب عبد الوہاب صاحب دلوی :۔ میرا تعلق بیت النصر اربن سوسائٹی بمبئی سے ہے۔ میں ریزرو بینک کا اعلیٰ افسر رہ چکا ہوں ۱۹۷۳ء میں بیت النصر کا آغاز ہوا، بہت سے لوگوں نے اندیشہ ظاہر کیا کہ بلا سودی کاروبار والی سوسائٹی بمبئی جیسے شہر میں چل نہیں سکتی۔ یہ اندیشہ غلط ثابت ہوا دو ملازمین اور بارہ ہزار روپے کے سرمایہ سے آغاز کیا۔ ۱۹۹۴ء میں ہمارا کل سرمایہ ایک کروڑ پینسٹھ سے متجاوز ہے، ممبران کی تعداد ۳۰ ہزار سے زیادہ ہے۔ آغاز میں کام کے لئے جگہ بھی نہیں تھی۔ آج ہمارے پاس سب کچھ ہے۔ ۹ برانچیں ہیں، بیت النصر بلا سودی کاروبار کر رہا ہے۔ گذشتہ سالوں میں کئی ہزار ضرورت مندوں کے ہم نے آنسو پونچھے ہیں۔ عام طور پر زیورات لے کر قرضہ جات دیتے ہیں۔

آؤٹ گٹ اور ایجنسی کی ضمانت پر روپے دیتے ہیں ایک شخص کو زیادہ سے زیادہ پندرہ ہزار روپے قرض دیتے ہیں۔

جن لوگوں کی امانت میرے پاس آتی ہے، اس کو مجھے عام بینکوں میں لوگ جمع کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ہم خود لوگوں کے گھروں میں جا کر ان کی رقم جمع کرتے ہیں۔ ہر شخص ضرورت کے وقت رقم نکال سکتا ہے۔ F.D کے روپے ہمارے پاس زیادہ نہیں آئے۔ ایک رنگ کے روپے زیادہ آتے ہیں۔ یہ رقم نکال بھی لیتے ہیں۔ اور ان کو ضمانت پر ہم قرض بھی دیتے ہیں۔

ہمارا تجربہ ہے کہ لوگ ۸۰ فیصد ڈپازٹ واپس لیتے ہیں۔ ۱۵، ۲۰ فیصد جمع رہتا ہے۔ ہم سروس چارج لیتے ہیں۔ ملازمین کو فیصد تناسب کے لحاظ سے تنخواہ دیتے ہیں۔ جو رقم جمع ہوتی ہے اس پر ہیں ۳ سے ۴ فیصد تک تنخواہ خرچ کرنی پڑتی ہے۔ اگر ہم یہ کمیشن نہ دیں تو پیر کورٹ میں ملازم چلا جاتا ہے۔ رقم جمع کرنے کے لئے ہم کالج کے طلبہ کو رکھتے ہیں۔ ۲۴ گھنٹے کے اندر جمع شدہ رقم ہمارے یہاں جمع کر دینا لازمی ہے۔ ہم اس کے لئے انشورنس کراتے ہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:۔ آمدنی کے ذرائع بتائیں۔

ولوی صاحب:۔ میرے کام ہیں۔ میں سب کچھ بتاؤں گا۔ ہمارے کام امانتیں لینا اور قرض دینا ہے۔ بمبئی جیسے شہر میں اخراجات زیادہ ہوتے ہیں۔

قاضی صاحب:۔ طریقۂ کار کی وضاحت کریں۔ کیا آپ انوسمنٹ نہیں کرتے؟

ولوی صاحب:۔ جی ہاں! انوسمنٹ نہیں کرتے۔ ہمارے اخراجات ۳ سے ۴ فیصد تک ہوتے ہیں۔ آج تک ہم نے ایک شخص کا بھی زیور نہیں بیچا۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:۔ آمدنی کے ذرائع کیا ہیں؟ بینک میں رقم جمع کرتے ہیں یا نہیں؟

ولوی صاحب:۔ بینک میں F.D میں رقم جمع نہیں کرتے۔ کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرتے ہیں۔ چونکہ تیرہ ماہ سے کاسٹنگ کرتے ہیں۔ اس لئے قرض داروں سے ۱۰ فیصد تک خرچ لیتے ہیں۔

قاضی صاحب:۔ بیت النصر کاروبار میں روپے لگا(؟)۔ اخراجات قرض لینے والوں

وصول کئے جاتے ہیں۔ نان بینکنگ سروسز بھی بہت انفر کرتا ہے، اخراجات کی رقم اصل رقم کی ادائی کے بعد لوگ عام طور پر جمع کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:۔ سوسائٹی کا مقصد کیا ہے؟ رضائے رب یا لوگوں کی امداد؟

قاضی صاحب:۔ رضائے رب بھی مقصد ہے۔ اور لوگوں کی امداد بھی، قرض بھی دیا جاتا ہے۔

محروس:۔ رفاہی سوسائٹی اوقاف اداروں کے مشابہ کیوں نہیں؟ اس کا مقصد حقیقی کیا ہے؟

ڈاکٹر فریدی صاحب:۔ ان اداروں کے دو مقاصد ہیں۔ ایک یہ کہ حاجت مندوں کو قرض دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ ان کو ترغیب دی جائے کہ وہ اپنی آمدنی میں سے خود بچت کریں۔ خلط بحث اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ مانیں کہ یہ ادارے محض خیریہ ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

ایک آواز:۔ بینک کے نام سے سود کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ تو آپ کیوں نہیں دوسرا نام رکھتے؟

ڈاکٹر فریدی صاحب:۔ شیخ صاحب یہ سوال نہیں کرتے۔

قاضی صاحب:۔ سوسائٹی کا مقصد اول عوام کی اعانت ہے۔ ثانوی مقصد یہ ہے کہ عوام اپنی آمدنی میں سے بچت کریں۔

ابتداء میں یہ ادارے کیف ما اتفق بن گئے۔ بعد میں مسائل پیدا ہوئے۔ فقہی بھی اور قانونی بھی۔

مفتی رفیع عثمانی صاحب:۔ یہ معاملہ نہ تو شرکت ہے، اور نہ مضاربت۔ ان اداروں میں جو رقم جمع ہوتی ہے وہ ان اداروں کی قرض ہوتی ہے۔ پھر یہ ادارے محتاجوں کو قرض دیتے ہیں۔ اگر یہ قرض کی رقم ضائع ہو جاتی ہے تو ادارے ضامن ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:۔ میرے خیال میں یہ طریقہ مناسب نہیں۔ قرض میں ایجاب و قبول کی ضرورت ہے۔

قاضی صاحب:۔ شیخ محروس کی تفصیلات سے نئے سوالات اٹھتے ہیں۔ سوسائٹی میں

لوگوں کے اکاؤنٹ کی حیثیت کیا ہے ؟ ودیعت ہے یا قرض ہے ؟ میرا خیال ہے کہ جس طرح محکمہ ٹیلیفون، پانی، بجلی کے محکمے تمام شرائط قبول کرتے ہیں۔ اس کو جدید عربی میں معاہدہ اذعان کہتے ہیں۔ اگر اس کو امانت کہا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ امانت والے شخص نے کی تصرف کی اجازت دے دی اور ضیاع کا ضمان نہ ہوگا۔

مولانا برھان الدین سنبھلی:- دو چیزیں ہیں۔ مثلی اور غیر مثلی۔ غیر مثلی میں ضمان نہیں۔ مثلی قرض کی طرح ہے۔ فقہ حنفی کے مطابق ضمان ہوگا۔

ڈاکٹر محمود حسن صدیقی:- جو نئے معاملات پیدا ہوئے ہیں، ان کو پرانے سانچے میں زبردستی ڈھالنے کے بجائے اصول و کلیات کی روشنی میں نئے سرے سے غور کیا جا سکتا ہے۔

اس طرح کے ادارے روپے جمع کرتے ہیں اور واپس کرنے کے بھی ضامن اور پابند ہوتے ہیں۔ اپنے قواعد کے مطابق صرف کرنے کے بھی ماذون ہوتے ہیں۔

یہ مقصد اچھا ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کی جائے، لیکن سود سے بچانے کے نام پر سودی استحصال کی شکل پیدا ہو تو ہمیں ایسے کام کی ضرورت نہیں جس میں حرام کا ارتکاب کرنا پڑے۔ ادارے کیسے چلائے جائیں۔ خالص آمدنی کی کیا شکل ہے کہ اخراجات پورے ہوں۔ اگر کوئی شکل نہیں ہے تو بذریعہ مجبوری قرض داروں سے رقم لینے پر غور کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر فریدی صاحب:- کیا یہ ادارے شرعاً ماذون التصرف ہوتے ہیں؟

جناب عبد الغفار صاحب:- جمع شدہ رقم کو قرض کے مصرف میں لے سکتے ہیں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری:- ہندوستان میں ان اداروں کا قیام کس طرح عمل میں آیا، انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے ساتھ مشکلات پیش آئیں۔ ان کی املاک برباد ہوگئیں۔ اس طرح مسلمان سودی قرض لینے پر مجبور ہوگئے۔ اس مجبوری میں جبکہ یہاں کے مسلمانوں کو حکومت سے کوئی تعلق نہیں، مولانا مدنی اور دوسرے اکابر علماء نے اس طرح کے اداروں کے قیام

کی اجازت دے دی۔

موجودہ نشست میں ان اداروں کے طریقۂ کار کو دیکھنا ہے کہ کیا ہے؟ جواز کی بحث بعد میں ہوگی۔

قاضی صاحب:۔ آپ جواز کے پہلو پر بحث کریں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری:۔ قاضی صاحب کے ابتدائی مضمون سے میں متفق ہوں۔ امام اعظم نے اس شخص کے مکان کے سایہ میں بیٹھنا بھی گوارہ نہیں کیا جس نے امام اعظم سے قرض لیا تھا۔ قرض دینے والوں کو کسی نفع کی امید نہیں۔ خرچ لینے کی بات حیلہ ہے۔ قانون نہیں ہے۔ حیلہ قانون کی لچک کا نام ہے۔ لوگوں کے نزدیک حیلہ عیب ہے۔ میرے نزدیک عیب نہیں ہے۔ مضطر کی گلوخلاصی کے لئے ہے۔ حضرت ایوبؑ نے قسم کھائی۔ قرآن نے اس کا حیلہ بتایا۔ حدیث میں ہے کہ ایک صحابی ناقص الخلقت تھے۔ ان سے زنا ہوگیا۔ ان کے ساتھی حضورؐ کی خدمت میں گئے۔ حضورؐ نے ان کو طلب کیا۔ ساتھی نے کہا کہ یہ یقین نہیں کہ وہ واپسی کے وقت زندہ ہوگا یا نہیں۔ چارپائی پر لانا بھی مشکل ہے۔ حضور نے فرمایا کہ ڈالی لاکر مارو۔ چنانچہ ڈالی سے اسے مارا گیا۔ وہ مرگیا۔

یہ ادارے ضروری ہیں۔ لوگوں کی ضرورتوں میں امداد ضروری ہے۔ لیکن حیلے درست نہ ہوں گے۔ چاہے کتنے ہی بڑے نے اجازت دی ہو۔ واقعی اور غیر واقعی کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل ہے۔ شاید ادمی بھی یہ طے نہیں کرسکتا۔ لوگوں پر کس طرح کنٹرول کیا جائے۔ اس کو طے کرنا ہے۔ میں قاضی مجاہد الاسلام صاحب کی اسکیم سے متفق ہوں حیلہ اضطرار کی حالت میں ہوتا ہے۔ اسے عام قانون کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی:۔ سوسائٹی کو بالکل ختم کرنا ملک وملت کے لئے مضر ہوگا۔ اس لئے ایسی شکل پیدا کی جائے۔ چاہے حیلے کے ذریعہ سہی کہ لوگوں کو سہولت مل سکے۔

مل سکے۔

جناب جوہر ظہیر احمد ہاشمی صاحب: میں مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی کی رائے سے متفق ہوں۔ سوسائٹی جاری رہنی چاہئے۔ یہ سوچنا چاہئے کہ حیلے سے کس طرح کام چلایا جا سکتا ہے؟

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی: مضطر وغیر مضطر دونوں کو جو ہم قرض دیتے ہیں، تو مجھے یہ کہنا ہے کہ غیر مضطر کے سلسلے میں میرے ذہن میں کوئی بات واضح نہیں۔

مفتی محمد شفیع عثمانی صاحب: شریعت نے درجات مقرر کئے ہیں۔ اضطرار ضرورت کے درجہ میں ہے۔

قاضی صاحب: لفظ اضطرار کو اس کے فقہی معنی میں مولانا سعید احمد پالنپوری صاحب نے استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ مجبوری کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی: شریعت نے مقصد اور ذریعہ دونوں کو بتایا ہے۔ صحیح مقصد کے لئے حرام ذریعہ اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن نے سود کو سخت ممنوع قرار دیا ہے۔

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ سود لینا دینا زیادہ خطرناک ہے یا قرض دینا۔ ہمیں اہون البلیتین کے اصول پر عمل کرنا چاہئے۔ ہر حیلہ اضطرار کی ہی حالت میں نہیں ہوتا۔ صحاح کی حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے ادنیٰ کھجور کو عمدہ کھجور سے بدل لیا اور کچھ زیادہ لے لیا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اس کو درہم سے بیچ دیتے پھر کھجور لے لیتے۔ یہ اضطرار کی حالت نہیں تھی۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب: حیلہ کی بحث خطرناک ہے۔ غلط رخ پر ڈال سکتی ہے۔ لوگ حیلہ تلاش کرتے رہتے ہیں۔ لوگ ناجائز کو جائز کریں گے۔ جو مثالیں قرآن و حدیث سے پیش کی گئیں وہ تکلیف کے درجہ میں ہیں، حیلہ نہیں ہیں۔ حیلہ کا مفہوم دوسرا ہے۔ ابن قیم کی اعلام الموقعین کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

موجودہ حالات کا تقاضہ کیا ہے؟ ہمیں جاننا چاہئے۔ پہلے قرض کے ادارے نہیں ہوتے تھے، آج ان اداروں کو چلانے کا سوال ہے کہ اخراجات کس طرح پورے ہوں۔ بعد میں مجبوری اخراجات کا بار قرض لینے والوں پر ڈالا جائے تو سود نہ ہوگا۔ اس کی مثالیں سامنے آ چکی ہیں۔ نئی آرڈیننس دیجئے

سامنے ہے۔ جو چیزیں ہیں اس کو جائز کہہ دینا چاہئے جیلوں کی ضرورت کیا ہے؟ سوسائٹی کی اصلاح کی کوشش کرنا چاہئے۔ ان کو ختم کرنا مضر ہوگا۔

ان سوسائٹیوں نے اپنے آپ کو الجھا لیا ہے۔ مفلوک الحال لوگوں کی امداد کے لئے ان کا قیام ہونا چاہئے۔ اور خوش حال لوگوں کو قرض دینے کے لئے دوسرے ادارے ہونے چاہئیں۔

مولانا عتیق احمد صاحب بستوی:- ملک کے موجودہ حالات اور مسلمانوں کے اقتصادی حالات کے اعتبار سے ایسے ادارے قائم کرنا اور اگر پہلے سے ہوں تو باقی رکھنا ضروری ہے۔ مفلوک الحال اور تجارت کے لئے قرض دینے والے اداروں کے الگ الگ ہونے پر غور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسے اداروں کا ہونا ضروری ہے۔ اسلامی شریعت یہ ہے کہ کسی کو قرض کو حصول زر کا ذریعہ بنا سکتے۔ بضرورت سے زیادہ حصول زر ہو رہا ہو تو وہ استحصال ہوگا۔

میرا خیال ہے کہ جن اداروں کے پاس وسائل ہیں وہ فارم کی فروخت سے اپنے آپ کو بچائیں۔ اور جن کے پاس وسائل نہیں وہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم لے سکتے ہیں۔ واقعی اور غیر واقعی کے درمیان شناخت کرنا مشکل ہے۔ کس تناسب سے لیں؟ افراد سے لیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ تناسب سے لینے میں کشبہ ربا ہے اور افراد پر تقسیم کر کے لینے میں ظلم محسوس ہو رہا ہے۔ واقعی اخراجات قرض کے تناسب سے لینے میں میرے نزدیک ربا کی حقیقت صادق نہیں آتی۔ اس لئے یہ درست ہے۔

عبد اللہ جولم صاحب:- کوشش کرنی چاہئے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات نہ لئے جائیں۔ لیکن اگر ان سے خرچ لئے بغیر کام نہ چلے تو خرچ لینے میں کوئی حرج نہیں۔

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپور:- مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات لئے جائیں کیونکہ قرض کا ادا کرنا تو لازم ہے لیکن رجسٹر دل میں لکھنا لازم نہیں ہے۔

بائع اگر غلہ بیچتا ہے تو مبیع کے وزن کرنے کا خرچ اسی پر لازم ہے۔ یہ فقہ میں صراحت ہے۔ اس کے برخلاف رجسٹر میں لکھنا لازم نہیں ہے۔

اخراجات کی رقم قرض دہندہ کے حصہ میں نہیں جاتی، بینکوں کے اندر بینکوں کے حصہ میں آتی ہے۔ خارجی ضرورت کی بنا پر اگر اس زمانہ میں قرض کو کھولنا واجب ہے تو سوال یہ ہے کہ کس کے اوپر واجب ہے؟ کیا قرض دہندہ پر واجب ہے؟ یا مقروض پر لازم ہے؟ جب قرض دہندہ پر لازم ہے تو مقروض کیوں دے گا؟

یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ کیا مقروض کو بتایا گیا ہے کہ اخراجات ہم اپنے طور پر کریں گے اور رقم آپ سے لیں گے؟ یا مقروض سے طے ہوا ہے؟ اگر مقروض قرض دیتا ہے تو یہ اس کا تبرع ہے۔

قاضی صاحب:۔ تو آپ کا منشا یہ ہے کہ اصحاب ثروت سے رقم جمع کر کے ادارے اگر محتاجوں کو قرض دیں تو اخراجات مقروض کے ذمہ نہ ہوں گے؟ مجھے یاد آتا ہے کہ خرچ من علیہ الحق پر ہے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی:۔ من علیہ الحق پر ہے اجرت کتابت ——— آپ اس پر مزید غور فرمائیں۔

مولانا سید احمد صاحب قاسمی:۔ اس قسم کے مالیاتی اداروں کے قیام کا احساس پورے ملک کو ہے۔ صرف یہ ضرورت ہے کہ اخراجات کو پورا کئے جانے کی شکل پیدا کی جائے۔

میرا خیال یہ ہے کہ جب الغرم بالغنم ایک فقہی اور شرعی قاعدہ ہے جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ "ذمہ داری بقدر استفادہ"۔ تو اس کی روشنی میں بدرجۂ مجبوری یعنی جب ادارہ کسی دوسرے بے خطر اور جائز طریقے سے ضروری اور حقیقی اخراجات کے بقدر کوئی آمدنی پیدا نہ کر سکے تو "الامر اذا ضاق اتسع" کے مطابق قرض خواہوں سے انتظامی امور کے اخراجات لینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

جب حدیث رسول "خیارکم احسنکم قضاءً" سے یہ جائز قرار پاتا ہے کہ مستقرض از خود بلا معاہدہ اشتراک کے بوقت ادائیگی قرض کچھ بڑھا کر دیدے۔ تو کیا الغنم بالغرم کے مطابق اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ ایسے مفید و ضروری ادارے کی بقاء اور محض بقاء کے ارادہ سے کچھ زیادہ لیا جائے

مقصد ادارہ کا یا کسی فرد کا اپنے مال و سرمایہ میں اضافہ کرنا مطلقاً نہیں۔ بلکہ ضروری و مفید ادارہ کو باقی رکھنے میں اس کو شریک کرنا ہے "انما الاعمال بالنیات" کے تحت اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

اب لازمی اور حقیقی انتظامی اخراجات کے تعین میں غرض و تخمین کا کام کسی شخص واحد نہیں بلکہ متدین حضرات کی کمیٹی کے حوالہ ہو تو متوقع اور ممکنہ بہت سی خرابیوں کا سدباب بھی ہو سکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ادارہ کا یہ ضابطہ بھی بن جائے کہ مکمل احتیاط کے ساتھ غرض و تخمین کے بعد جو رقم بنام اخراجات انتظامی امور لیا جائے، اور حسابی مدت کے بعد اس میں سے کچھ بچ جائے تو مستقرض حضرات اسے تبرعاً غرباء و مساکین پر خرچ کردینے کی بھی اجازت دے دیں۔

اس تخمینی رقم کا رشتہ مدت قرض کی کمی بیشی سے نہ جوڑا جائے کہ اس طرح اس قدر زائد کے متعلق عوض اجل کا شبہ پیدا ہوسکے۔ بلکہ مقدار قرض کے ساتھ اسے مربوط رکھا جائے۔ جو الغرم بالغنم کا ایک تقاضہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ میرا خیال ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مفتی محمد یحییٰ صاحب قاسمی:۔ ایسے اداروں کے قیام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ میرا ذہن اس طرف نہیں ہے کہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم واجبی اخراجات یا کسی نام سے لی جائے۔ اس میں شبہ ربوا اور فتح باب ربوا ضرور ہے۔

مولانا احمد صاحب خانپوری:۔ میں مفتی یحییٰ صاحب کی تائید کرتا ہوں۔

مفتی ابوالقاسم صاحب بنارسی:۔ یہاں تین فریق ہیں۔ ایک ادارہ، دوسرا رقم جمع کرنے والا، تیسرا مقروض۔ جو اخراجات ادارہ لیتا ہے وہ سود کے ذیل میں نہیں آتا۔ اس لئے ادارہ اخراجات لے سکتا ہے۔ ادارہ اصل میں قرض دہندہ نہیں ہے بلکہ کارندہ ہے۔ یہ اجرت عمل لے سکتا ہے اور زیادہ بھی لے سکتا ہے۔

قاضی صاحب:۔ ادارہ کی حیثیت شخص اعتباری کی ہے۔

مفتی ... صاحب ...:۔ اخراجات کا بار مدیون پر ہونا منصوص ہے۔ ادارے اگر کام میں لگا کے اخراجات پورے کریں تو یہ بہتر شکل ہوگی۔

مولانا ... صاحب:۔ ... کے طریقہ کار سے متفق ہوا۔

اجلاس سوم بعد نماز عصر ۹ر جون ۱۹۹۱ء

زیر صدارت

حضرت مولانا ابوالسعود صاحب مدظلہٗ امیر شریعت کرناٹک

—— ००० ——

قاضی صاحب ــــ اس اجلاس میں بینکنگ کے موضوع پر بحث کا آغاز ہوگا۔ بینک تجارت نہیں کر سکتا۔ اور جب تجارت نہیں کر سکتا تو روپیہ سے روپیہ کمائے گا۔ روپیہ فطری طور پر ذریعۂ تبادلہ ہے۔ روپیے اشیاء کے بجائے زر حاصل کرنے کا رجحان افراط زر پیدا کرتا ہے اور دوسرے مسائل بھی۔ بینک کے لفظ سے اعتماد و وثوق اور بھروسہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن بینکنگ کو سود سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب اسلامی بینک کا لفظ ہم بولتے ہیں تو چونکہ بینک کے لفظ کے ساتھ سود کا نام جڑا ہوا ہے، اس لئے یہ الگتا ہے، لیکن مجبوری یہ ہے کہ بینک کی خصوصیات ایسی ہیں کہ بینک کے لفظ کے بغیر چارہ نہیں۔ اب ہم نیا کام شروع کر رہے ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ایک دو مجلس میں ہم قطعی فیصلے تک پہنچ جائیں گے۔ بلکہ ہم ایک راہ کا آغاز کر دیں گے اور کوئی متبادل چیز پیش کر سکیں گے۔

جناب ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی صاحب ــــ ہمارے سامنے دو مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ موجودہ زمانہ میں شریعت کی ہدایات کے مطابق کس طرح مالی نظام وضع کیا جا سکے۔ جو بینک کا بھی کام کر سکے اور شریعت کے مطابق بھی ہو سکے۔ ہمیں یہاں ہندوستان کے حالات کو بھی سامنے رکھنا ہوگا۔ دقت یہ ہے کہ کچھ شکلیں شریعت کے مطابق نہیں، اور کچھ شکلیں شریعت کے مطابق تو ہیں۔ لیکن قانوناً ممنوع ہیں۔ ہندوستان اور بعض ملک کے قانون کے اعتبار سے کوئی بھی بینک تجارت، زراعت یا صنعت میں براہ راست سرمایہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ ہندوستان کے سارے بینک ریزرو بینک کے ذریعہ کنٹرول ہوتے ہیں، ریزرو بینک کا بنیادی سود ہے، ظاہر ہے کہ غیر سودی بینک ہندوستان کے قانون کے خلاف ہے۔

میرے نزدیک ایک طریقہ یہ ہے کہ سب لوگ حکومت ہند پر زور ڈالیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ان کے تشخص کو برقرار رکھنے اور شریعت پر عمل کرنے کے لئے اپنے قوانین میں

ترمیم کرے۔

دوسری بات یہ ہے کہ تین صورتیں ہماری گفتگو میں گڈمڈ ہو جاتی ہیں۔

① لوگوں کو قرض حسن فراہم کیا جائے۔

میرا خیال ہے کہ اس ادارہ کو تجارت وغیرہ میں حصہ نہیں لینا چاہیئے، یہ بالکل الگ ادارہ ہونا چاہیئے۔

② تجارت وصنعت کے لئے الگ ادارہ قائم کرنا چاہیئے یہ ادارہ لوگوں سے روپیہ جمع کرکے اِستثمار کے کام میں لگائے، کیونکہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ہنر اور محنت رکھتے ہیں، لیکن سرمایہ کی کمی کی وجہ سے کام نہیں کر سکتے۔ یہ ادارہ روپیے جمع کرکے ان کے ہنر اور محنت کو کام میں لگائے گا۔ مشارکت اور مضاربت کو ملا کر بعض ممالک میں نئی شکل بنائی گئی ہے۔ اس نئی شکل سے فائدہ اٹھانا اس صورت میں آسان ہو جائیگا۔

③ یہ صورت بھی اسلام کی رو سے بالکل ناجائز ہے۔ اس لئے کسی بینک کو اسلامی بنیاد پر چلانے کی کوشش لاحاصل ہے۔ تجارتی بینک وہ ہے جو سرمایہ جمع کرتی ہے۔ اور بڑا سرمایہ بناتی ہے۔ حکومت کے قانون کے مطابق ہندوستان، برطانیہ، امریکہ کے مطابق کوئی بھی بینک براہ راست انوسمنٹ نہیں کر سکتا، کہ روپیہ ذریعہ بھی ہے۔ اور مطلوب شے بھی بن گیا ہے۔

صرف ایک شکل رہ جاتی ہے، وہ ڈیلوپمنٹ بینک کی ہے۔ وہ فرانس میں ہے۔ دنیا میں جو اسلامی بینک قائم ہیں وہ معروف تجارتی بینک نہیں، جس طرح کے دوسرے تجارتی بینک ہیں۔

بعض شکلیں ایسی رائج ہو گئی ہیں کہ ان کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ جائز ہے یا ناجائز۔ مثلاً حکومت نے دس ہزار روپیے قرض دیئے۔ اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس فیصد سود ہوگا لیکن اگر پانچ ہزار روپے ادا کر دئے گئے تو اتنی رقم معاف ہو جائے گی، اس صورت میں سود کا فیصلہ کرنا مشکل ہوگا۔

ان سارے مسائل کے تعلق سے دنیا میں سوچا بھی گیا ہے اور سوچا بھی جا رہا ہے۔ ہمیں ہندوستان میں فیصلہ کرتے وقت ان فیصلوں سے استفادہ کرنا چاہیئے۔

ہندوستان کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ہم تینوں میدانوں میں ماڈل بنائیں جب اوّل

رکھ جائے تو علماء کے سامنے رکھ کر فیصلہ لیا جائے، اگر ماڈل تیار ہو تو اس طرح کے سیمینار سے لفظی
علمی فائدہ ہو سکتا ہے عملی فائدہ نہیں ہو سکتا۔

قاضی صاحب: ——— مختلف ممالک میں جو مختلف اسلامی منصوبے کام کر رہے ہیں۔ تجارت کے دو طریقے جو شرعاً
درست ہیں ان کی تھوڑی تفصیل فرمائیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی: — آپ نے کہا کہ اسلامی بینک استثمار نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر فرید ی صاحب: — آپ نے سمجھا نہیں، میں نے یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینک استثمار نہیں کر سکتا، بلکہ یہ کہا ہے
کہ موجودہ بینک براہ راست نہیں کر سکتے، کوئی بینک طویل المدت قرض نہیں دیتا، بلکہ
قصیر المدت قرض دیتا ہے، سوڈان اور مصر میں تو ایسا ہوا کہ جب اسلامی بینک قائم ہوا تو
لوگوں نے عام بینکوں سے اپنے روپے نکال کر ان بینکوں میں رکھنے لگے، یہاں تک کہ
حکومت نے عام بینکوں کے بند ہو جانے کے خطرہ کے پیش نظر پابندی لگائی۔

ماہرین کی رائے بینکنگ کے بارے میں بہت بدل چکی ہے، ماہرین میں سے بہت سے
لوگ اسلامی بینک کو زیادہ مفید سمجھنے لگے ہیں۔

امریکہ، برطانیہ، اور دوسرے ممالک میں جو بینک ہیں، وہ براہ راست تجارت نہیں
کر سکتے اور اسلامی بینک بغیر تجارت کے قائم نہیں ہو سکتے، بیع اور ربوا دونوں الگ الگ
چیزیں ہیں، ایسے اداروں کا قیام جن کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہو، اور جائز طریقے اختیار
کریں، ناجائز کاموں سے اجتناب کریں، اس سلسلہ میں ایک فکر تیار ہونا چاہیے۔

ایک شخص کے پاس سرمایہ اور افرادی قوت ہے، اس کے پاس ہنر بھی ہے، ان تین چیزوں
سے ایک شخص کامیاب تاجر اور صنعت کار بنتا ہے، ایک شخص کے پاس ان میں سے ایک یا دو
چیزیں ہیں، باقی نہیں، اور اصول یہ ہے کہ سرمایہ کا ارتکاز نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی
استثماری صلاحیت کو بڑھانا چاہیے۔ اگر سرمایہ منجمد رہتا ہے تو دن بدن اپنی قوت خود کم
کرتا جاتا ہے، یہ چیزیں ہم نے شریعت میں پڑھی ہیں، اس میں مشارکت بھی ہے، آج کے
دور میں کاروبار میں اور ——— عنصر کو مفقود کر دیا گیا ہے۔ اسلامی فقہ میں اس کی کوئی تحدید
نہیں ہے، ہمارے موضوع سے زیادہ قریب شرکت عنان ہو سکتی ہے، بڑی فیکٹری اور
صنعت کے قیام میں کوئی بھی شریک ہو سکتا ہے، شریعت اسلامی میں نفع کی امید کے
ساتھ نقصان کا خطرہ مول لینا پڑتا ہے۔

آپ سرمایہ ضائع نہ ہونے دیں اور معاشرہ کی افرادی قوت کو بھی برباد ہی سے بچائیں، آپ رب المال اور مضارب بن کر کام کریں۔ ان دونوں چیزوں کو جوڑ کر بذریعہ مضاربت کام کیا جا سکتا ہے۔ اس میں بھی رب المال اور مضارب کو نقصان ہو سکتا ہے۔ اجارہ کو بھی عمل میں لایا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز شرع کی رو سے درست نہ ہو، لیکن لیزنگ درست ہے بہت سی چیزیں بڑی حد تک بیع سلم سے قریب ہیں۔ علماء غور کریں، کہ ہبہ اور بیع کی رائج شکلوں میں سے کون سی درست اور کون سی نہیں؟

اس سلسلہ میں ایک بحث مرابحہ کی آگئی ہے۔ میں ایک شے بیچتا ہوں، اس سے بحث نہیں کہ اس نے کتنے میں حاصل کی ہے۔ میں جتنے میں چاہوں گا، بیچوں گا۔ اگر حاصل کی ہوئی قیمت پر بیچی جائے تو اسے تولیہ کہتے ہیں۔ عرب میں جو تاجر تھے وہ ایسا کرتے تھے۔ مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے۔ یہ کہنا چاہیے کہ یہ چیز اتنے میں پڑی ہے۔ مرابحہ کا معاملہ نقد بھی ہو سکتا ہے۔ ہول سیلرس کو کچھ کمیشن ملتا ہے، ڈیلرس کو کچھ کمیشن ملتا ہے۔ ایک شخص نقد لے رہا ہے تو اس کو سامان درمیانہ کم میں مل جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ مرابحہ میں ادھار بیچنے میں جو قیمت زیادہ ہوتی ہے، وہ درست ہے یا نہیں؟ اس پر غور کرنا چاہیے۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:— بینکنگ میں مضاربت تو صحیح ہے۔ شرکت عنان کی شکل میں دقت آسکتی ہے۔

قاضی صاحب:— شرکت مفاوضہ میں مساوات ضروری ہے، کیا شرکت عنان میں بھی ضروری ہے؟

جناب اسرار صاحب: کیا اسلام نے منافع کی تحدید کی ہے؟

قاضی صاحب:— یہ سوال ابھی ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے۔

مولانا سید احمد صاحب پالنپوری:— شرکت مفاوضہ میں مساوات ضروری ہے۔ شرکت عنان میں بھی ضروری ہے۔

مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی:— مرابحہ کے سلسلہ میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں اس پر میں نے لکھا ہے، دیکھ لیا جائے۔

قاضی صاحب:— ضرور۔

علامہ سید عزالدین صاحب:— اردن، دوبئی، بحرین اور سعودی عرب میں اسلامی بینک کام کر رہے ہیں، یہ بینک عوام کی خدمات متعدد طریقوں سے کر رہے ہیں، اسلامی بینک کا قیام وقت کا شدید تقاضا ہے ہر حکومت کا اپنا قانون ہوتا ہے۔ ہندوستان میں اسلامی بینک قائم کرنے سے پہلے یہاں کی حکومت کے قوانین کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ پھر اسلامی قوانین میں گنجائش تلاش کرنا ہے۔ نیز سود اور

الشیخ محمود صاحب :- مزکی کا ذمہ محض ادارہ میں جمع کر دینے سے ساقط ہو جائیگا۔ ہاں : ذمہ دار ادارہ اس وقت بری ہوں گے جب مستحقین تک پہنچا دیں گے۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب :- مستحقین کو دینے سے قبل اگر ہلاک ہو جائے تو کیا ہوگا؟

الشیخ محمود صاحب :- جیسا کہ میں نے اس کے قبل عرض کیا کہ مزکی کا ذمہ کل مال سے زکوٰۃ کی رقم الگ کرتے ہی بری ہوگا۔

مولانا نفیس احمد صاحب :- زکوٰۃ کے مصارف میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟

الشیخ محمود صاحب :- اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی دو آراء ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ سبیل اللہ سے مراد ہر عمل خیر ہے۔ متاخرین نے دوسری رائے کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر انھوں نے مساجد، دینی مدارس، طلبہ علم اور بے سرو سامان مسافروں کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز بتایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ حالات کا تقاضا ہے کہ اسی دوسری رائے کو اختیار کیا جائے۔

جن حضرات نے سبیل اللہ کو جہاد کے مفہوم میں منحصر کیا ہے۔ ان کا یہ حصر کسی شرعی بنیاد پر نہیں تھا۔ بلکہ ان کے زمانہ میں سبیل اللہ کی جہاد کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہیں تھی۔ اس زمانہ کے لوگوں کی حاجتیں ہماری طرح نہ تھیں۔ کیونکہ اس زمانہ میں اسلامی حکومت تھی۔ جس سے لوگوں کی ضرورتیں پوری ہو جاتی تھیں۔ اور دینی مدارس کے اخراجات کی کفالت حکومت کرتی تھی۔ اب حالات میں تغیر آگیا ہے۔ اس لئے زمانہ کے تقاضا کے مطابق اب سبیل اللہ سے ہر امر خیر مراد ہے۔ وکالت کی بات بھی محض میرا تخیل نہیں ہے، بلکہ فقہائے احناف اسے لکھ چکے ہیں۔

قاضی صاحب :- چیزیں دو ہیں ایک ہے ایسا ادارہ یا ادارہ میں ایسا شعبہ ہونا جو زکوٰۃ کی رقم جمع کر کے مستحقین کو تقسیم کرے۔ دوسری چیز ہے اس ادارہ یا اس شعبہ کو لوگوں کی امانتیں جمع کرنا اور طالبین کو قرض دینا، کارکنوں کی اجرت مد زکوٰۃ سے دینا کیا درست ہوگا؟ خواہ جبکہ کفالت دی جائے۔ ظاہر ہے کہ ادارہ میں زکوٰۃ اور ودائع دونوں رقمیں جمع ہوں گی، اور اجرت صرف زکوٰۃ کے مد سے دی جائے گی؟ تو کیا یہ درست ہوگا ——————— ان حالات میں کیا ہم اخراجات کی تکمیل کے لئے زکوٰۃ کی رقوم کو تجارت یا صنعت میں لگا سکتے ہیں؟ یا کسی دوسرے کاروبار میں لگا سکتے ہیں؟

ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ امیر شریعت، یا بیت المال شرعی کو شمار دینا چاہیئے، کیونکہ قرآن شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ۔ اس لئے زکوٰۃ جمع کرنا اور تقسیم کرنا اصولاً امیر شرعی کا کام ہے۔ حضرت عثمان

نے مسلمانوں کو اجازت دیدی کہ وہ اپنے طور پر بھی تقسیم کر سکتے ہیں، اس زمانہ میں فقراء اور مستحقین بہت ہی کم تھے۔ لیکن آج حالات میں سخت انقلاب آگیا ہے۔ آج فقراء کی تعداد زیادہ ہے۔
اور تقسیم زکوٰۃ کا نظم کسی شرعی ادارہ کے حوالہ نہیں رہا، بلکہ مسلمین حضرات خود ہی اپنے ہاتھوں سے روپیہ دو روپیہ کر کے مستحقین کو دیتے ہیں، یہاں، بات بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ ہندوستان کے مسلمان عام طور سے اصل فقراء و مستحقین سے واقف نہیں ہوتے۔

اس صورت حال میں سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم تجارت یا صنعت وغیرہ میں مشغول کرنا درست ہوگا ؟ جبکہ زکوٰۃ وصول کرنے والی تنظیمیں زکوٰۃ وصول کر کے وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کریں، اور فقراء و مستحقین روٹی کے ٹکڑے کو ترستے رہیں۔

ہندوستان میں ہمارے لئے یہ مسئلہ سخت مشکل ہے۔ قرآن میں مصارف زکوٰۃ متعین ہیں، قرآن کا نظام عادلانہ ہے۔ لیکن مذکورہ صورت حال میں کیا حق کی ادائیگی ہوگی ؟

عرب ممالک اور ہندوستان کے حالات میں فرق ہے۔ عرب ممالک میں دولت زیادہ ہے، اور فقراء نہیں کے برابر ہیں، اس کے برعکس ہندوستان میں مال کم اور فقراء زیادہ ہیں۔
اس لئے ہندوستان کو عرب ممالک پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

اگر سبیل اللہ کے مفہوم میں ہر امر خیر کو داخل کر دیا جائے اور اضافہ کی نیت سے ہی، اگر مال زکوٰۃ میں تجارت کی اجازت دیدی جائے۔ تو مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ مال زکوٰۃ کو بھی املاک بنالیں گے، ظاہر ہے کہ یہ نظام ہر جگہ کے لئے عام ہوگا، اور ہر جگہ امانت دار شخص کا ملنا مشکل ہے۔

شیخ محروس کی پہلی تجویز سے مجھے اتفاق ہے کہ مال زکوٰۃ جمع کیا جائے۔ اور مد مذکور سے عاملین کی تنخواہ دی جائے۔ البتہ دوسری تجویز سے مجھے اتفاق نہیں کہ مال زکوٰۃ میں تجارت کی اجازت دی جائے۔

شیخ محروس مدرس ــــ میں نے محض تجارت تک محدود رکھنے کے لئے نہیں کہا، بلکہ کوئی شخص محتاج اور فقیر ہو، اس کو تجارت کا سامان خرید کر دیدیا جائے گا اور تجارت کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ جب اس کی تجارت کامیاب ہو جائے تو اس کو تجارت کے سارے سرمایہ کا مالک بنا دیا جائے گا۔

رہ گئی بات دیانت دار اور ایماندار شخص کے فقدان اور ایسا شخص نہ ملنے کی تو عرض ہے کہ اس امر پر میرے خیال میں بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ جب اصلاً بات درست ہوگی، امانت دار شخص کو ذمہ دار بنایا جائے تو جہاں ایماندار شخص ہوگا۔ وہاں اسکو ذمہ دار بنایا جائے گا، ناجائز پہلو کو جائز پہلو کے ساتھ

اور جائز پہلو کو ناجائز پہلو کے ساتھ مخلوط کر کے اصل مسئلہ کو ممنوع کہنا صحیح نہ ہوگا۔

پھر یہ بھی ملحوظ ہے کہ دیانت و امانت کی ترغیب و تحریص کی جائے۔ حسن معاملات اور حسن اخلاق کی تاکید کی جائے، اور معاشرہ میں صلاح و نیکی کے جذبات کو ابھارا جائے تو خیانت کا رجحان و میلان کم ہو جائے گا۔ اور اس طرح امانت دار افراد دستیاب ہونے لگیں گے۔

قاضی صاحب :— شیخ محروس کی اس وضاحت کے بعد اب مجھے کوئی اختلاف نہیں۔

مولانا احمد بیات :— یہ کس طرح درست ہوگا کہ مصارف زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے مصرف میں زکوٰۃ صرف کی جائے؟

قاضی صاحب :— کسی طرح زکوٰۃ کی رقم جمع کر کے خرچ نہ کی جائے، بلکہ وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھی جائے۔ اور زکوٰۃ کی جو رقم محفوظ ہوگی وہ فقراء کی ملکیت ہوگی۔ جب معاملہ ایسا ہے تو میرا خیال ہے کہ اب بحث کی ضرورت نہیں۔

مولانا اسعد بیات :— آواز کیسٹ میں نہیں

شیخ محروس :— میں اسے حرام نہیں کہتا ہوں، میری تجویز بابت جمع و تقسیم زکوٰۃ یہی ہے۔

اجلاس چہارم

۱۱ جون بوقت ۲ بجے

زیر صدارت ڈاکٹر شیخ محمود الصدیق (سوڈان)

جناب فیروز الدین صاحب: ہندوستان میں تقریباً ۱۰ لاکھ دستکاریاں ہیں۔ اور لگ بھگ ۲۰ لاکھ آدمی مشغول ہیں۔ ۱۸ سال قبل ہم نے پونا میں دستکاری بنانے کے لئے ایک انڈسٹری شروع کی۔ ابتدا میں ہمارے پاس صرف ۵ افراد تھے، اس وقت ۵۰۰ افراد ہیں۔ اس کے بعد کئی نئی فیکٹریاں وجود میں آ گئیں۔ شروع میں ہم نے بینک سے روپیہ لیا۔ کبھی کبھی نفع ہوتا تھا۔ دوسری دقتیں بھی آئیں۔ بینک کو سود دینا پڑتا تھا اس لئے بینک سے روپے لینا ہم نے چھوڑ دیا اور لوگوں سے پیشگی رقم لے کر کام جاری رکھا۔ اس طرح سود سے نجات ہو گئی۔ جن لوگوں سے ہم نے ایڈوانس لئے تھے ان کو ۲۰ فیصد پرافٹ دیئے۔ حکومت نے ہماری فیکٹری کو سیل کیا تھا۔ ہم نے اپنے اخراجات امکانی حد تک کم کر دیئے۔ اس طرح بغیر سود کے ہمارا کاروبار جاری ہو گیا۔

جناب پروفیسر منظور احمد صاحب: اس سے عام مسلمانوں کو کیا فائدہ ہوا؟

جناب فیروز صاحب: ہم نے بھی بیانہ پر قرض حسنہ دینے کی اسکیم جاری کی۔ اب ہر سال ہم ۴ یا ۵ لاکھ روپے قرض حسنہ دیتے ہیں۔

ایک آواز: زکوٰۃ کے جمع و تقسیم کے لئے مستقل ادارہ یا کمیٹی ضرور قائم کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ حکومت قبضہ کر لے گی، جیسا کہ [illegible] ملک میں ہوا۔

شیخ محمود الصدیق: ایک مرکزی ادارہ ہونا چاہئے۔ اور اس کے ماتحت ذیلی شاخیں اور ملک کے ذی اثر اور با اعتماد علماء کی نگرانی میں ہونا چاہئے۔ کل میں نے مرابحہ کے سلسلہ میں شرائط کی بات عرض کی ہے۔ اس بات پر تمام اسلامی بینک عمل پیرا ہیں۔

آج کل بینک قرض دینا چاہتے ہیں یا تجارت کر کے نفع کمانا چاہتے ہیں یا کیا؟

مندوں کی ضرورت پوری کر پاتے ہیں تو اس طرح ایک وقت تین اصول پر غور کریں۔

فقہاء نے اپنے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے فتوے دیئے ہیں۔ اور ہم آج اپنے زمانہ کے اعتبار سے احکام شرعیہ کا اظہار کرتے ہیں، ہم نصوص سے باہر نہیں جاتے۔

ایک ہے شئے معین کا نام رکھنا شافعی وغیرہ اور صحابہ کا اجتہاد کی سب سے قلیل ترین قسم ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کا وجود کبھی ختم نہیں ہوا۔

دوسری چیز تخریج ہے۔ یہی نوازل اور واقعات کے مسائل ہیں۔ اور جدید مسائل کا حقیقی ثالث ہے۔ نوازل کے مسائل ختم نہیں ہوتے ورنہ مفتی کا کوئی کام باقی نہیں رہے گا۔ ہمارے زمانہ میں جتنے مسائل پیدا ہوتے ہیں کبھی وہ من کل الوجوہ جدید ہوتے ہیں۔

نقود کے نقص کے مقابلہ میں سامان زیادہ ہو تو امام ابویوسف فرماتے ہیں: "ان ما يدفع وقت التجديد يجب ان يساوي قيمة ما اقترض فقيمة الانتقاص لتعويض"

ترکی میں امام ابویوسف کے اسی قول پر عمل ہے عراق میں بھی اسی پر عمل ہے۔ لیکن نقود کا نقصان احتمالی شئے ہے۔ اور احتمال پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم نقصان کی تحدید کریں، لیکن تحدید مشکل ہے۔

اس لئے میری رائے ہے کہ اس مسئلہ کو عقد تورید پر قیاس کیا جائے کیونکہ عقد تورید کو عرف نے جائز کر دیا ہے۔

میری یہ بھی رائے ہے کہ مسلمانوں کے درمیان تجارت کے جو طریقے رائج ہو گئے ہیں ان کو بھی درست کہنا چاہئے۔ کیونکہ اگر نا جائز کہا جائے تو اس میں حرج عظیم ہوگا۔

جناب سید نسیم ظفر عالم مظفرپوری:

گڈول ایک طرف اعتماد قائم کرنے کا نام ہے تو دوسری طرف سازش سے بچنے اور بھروسے پر پروپیگنڈہ کا نام ہے۔ اس لئے گزارش ہے کہ گڈول

پر روشنی ڈالی جائے۔

قاضی صاحب: مولانا عتیق احمد صاحب بستوی کے مقالے نے چند سوالات پیدا کئے ہیں۔ ان کے اس مقالہ میں صرف عبارتیں نقل نہیں کی گئی ہیں، بلکہ اس مقالے سے ایک نیا فکری رخ سامنے آیا ہے۔

جہاں تک تعلق ہے حقوق کی بحث کا ——— تو شریعت اور قانون کی اصطلاحات اس سلسلہ میں مختلف ہیں، اور اس پر اچھی بحث "المدخل فی الفقہ الاسلامی" میں ہے۔ قانون جدید میں اور فقہ اسلامی میں جو کچھ مسائل، حق اور ملک کے بارے میں لکھا گیا ہے۔ اس پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے بھی اپنی کتاب "الفقہ الاسلامی" میں اچھا لکھا ہے۔ حضرات علماء کو پڑھنا چاہئے۔ فقہ میں عام طور پر جو چیزیں ہیں، ان پر ہمارے علماء کی نگاہ تو ہے لیکن جدید قانون میں ملک کیا ہے، اور حقوق کیا ہیں؟ جن سے موجودہ عہد کے حالات پر روشنی پڑتی ہے ان پر بھی ہمارے علماء کی نظر ہونی چاہئے۔ انگریزی زبان میں جو لٹریچر ہیں، ان سے استفادہ تو مشکل ہے، لیکن عرب علماء نے جب جدید قانون اور قدیم فقہ کو سامنے رکھ کر جو بحثیں کی ہیں ان سے ہم لوگوں کو عربی زبان کے ذریعہ براہ راست مدد مل سکتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شریعت کے بہت سے احکام میں عرف کو اچھا خاصا دخل ہے لیکن عرف کے اعتبار کو اگر ہم عام کردیں تو خطرہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ثبوت عرف کے سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ عرف متوارث چلا آرہا ہے یا نہیں؟ عہد نبوی سے کوئی چیز متواتر صورت میں چلی آرہی ہے تو ایک طرح کا سند جواز اسے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عرف حادث جو ہے یہاں یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ بعض احکام، تعزیرات اور سنت کی بعض تعبیرات وہ ہیں کہ جن کا زیادہ تر مدار عادت اور احوال پر ہے۔ اور بعض وہ چیزیں ہیں کہ جن کی بنیاد شریعت کے ثابت مستقل اصول اور مقاصد پر ہے، ان کے لئے کوئی بھی عرف جواز منصوص نہیں بنتا، بنیادی اصولوں کے خلاف ہو جائے گا ——— وہ

سکتے ہیں۔ تو کیا درست ہوگا؟ ظاہر ہے کہ یہ تاجروں کا استحصال ہے۔ کسی دینی مقصد کے لئے نہیں ہے۔ آپ ایک لاکھ قرآن کے نسخے شائع کریں۔ کون روکتا ہے انہیں اس پر بھی غور کرنا ہے۔ اور کوئی فیصلہ کرنا ہے۔

پچھلے سیمینار میں کرنسی کے بارے میں جو فیصلے کئے گئے تھے۔ اس میں دو ملکوں کی کرنسیوں کو دو جنس مانا گیا تھا۔ اور کمی و زیادتی کے ساتھ اس کی بیع کو جائز قرار دیا گیا تھا۔

ایک ملک کی کرنسیوں کے تبادلے کے بارے میں جو تجویز تھی۔ اس میں یہ شرط ہے کہ نقد ہونا چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دو ملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ میں بھی نقد کی شرط ہونی چاہئے یا نہیں؟ گذشتہ سیمینار کی تجویز اس سلسلہ میں ساکت ہے۔

میں ممنون ہوں مولانا برہان الدین صاحب کا کہ انہوں نے اس طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح سونے چاندی کا تبادلہ یداً بید ہوتا ہے اسی طرح دو ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ بھی یداً بید ہونا چاہئے۔ ادھار نہیں ہونا چاہئے۔

اس کے برعکس مولانا تقی عثمانی کی یہ تحریر ہے کہ اس سلسلہ میں نقد اور یداً بید ضروری نہیں ہے۔ ثمن خلقی میں ہی یہ قید ہے۔ ثمن اعتباری میں یہ قید نہیں ہے۔ (اس سلسلہ میں علماء کرام اور مفتیان عظام سے تحریری آراء طلب کی گئی ہیں جو علیحدہ سے شائع ہوں گی۔ مرتب)

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپوری: (شیخ محروس المدرس کا مقالہ سننے کے بعد)

اس تعریف کو صاحب جامع الرموز نے نقل کرکے لکھا ہے کہ یہ حسن طلب تحقیق ہے۔

شیخ محروس المدرس: تحقیق کس کو کہتے ہیں؟ تحقیق تو وافر دلیل سے ثابت کرنے کا نام ہے۔

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپوری: عام فقہاء احناف نے جس تعریف کو قبول کیا ہے۔ وہ ظاہر الروایہ ہے جیسا کہ رد المحتار سے مجھ میں آتا ہے۔

شیخ عروس المدرس:۔ یہ محض سمجھ میں آتا ہے۔ میں اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

مولانا نظام الدین مبارکپوری:۔ جس تعریف کو تمام فقہاء احناف نے قبول کیا ہے، ہم اس کو ضعیف یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں؟

قاضی صاحب:۔ فقہ میں ان کا مقام کیا ہے؟ معلوم ہے؟

مولانا نظام الدین صاحب:۔ معلوم ہے۔ لیکن عرض یہ ہے کہ تمام فقہاء کی مقبول تعریف کو ہم ضعیف یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں۔

قاضی صاحب:۔ جب امام محمد سے ثابت ہے۔ اور قہستانی اس کو خلاف تحقیق کہتے ہیں، تو قہستانی کی رائے محل نظر ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:۔ صاحب ہدایہ نے مہر کے بیان میں لکھا ہے کہ خدمت امام محمد کے نزدیک مال ہے۔

شیخ عروس المدرس:۔ جامع الرموز کتب معتبرہ میں سے نہیں ہے۔

قاضی صاحب:۔ صحیح ہے۔

مولانا نظام الدین صاحب:۔ صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ اصول کے مطابق منافع مال نہیں۔

قاضی صاحب:۔ شیخ عروس یہ فرما رہے ہیں کہ منافع کی مالیت کے بارے میں احناف کے متعدد اقوال ہیں، نیز ائمہ شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے بھی اقوال ہیں۔ اب اگر کوئی شخص ائمہ احناف کے قول سے بلا ضرورت عدول کر کے امام شافعی کے مسلک کو اختیار کرے تو شیخ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جب فقہائے احناف کے یہاں دوسرا مقبول قول موجود ہے۔ تو دوسری فقہ کی طرف عدول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

مولانا نظام الدین صاحب:۔ یہ میں نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

قاضی صاحب؛ یہ شیخ کی رائے ہے۔ ممکن ہے کہ آپ کی دوسری رائے ہو، اور اس میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ محمود مصری :-

فقہاء اگرچہ منافع کو مال نہیں سمجھتے لیکن شے کی مالیت اور تقوم میں فرق کرتے ہیں۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مالیت کا ثبوت شریعت کی طرف سے نہیں ہے بلکہ لوگوں کے تمول کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور تقوم کا ثبوت، لوگوں کے تقوم کی وجہ سے تو ہوتا ہی ہے، اور اس امر سے ہوتا ہے کہ شریعت نے اسے مباح الانتفاع بنایا ہے۔

اس طرح مالیت کے ثبوت کے لئے ایک شرط ہے۔ اور تقوم کے لئے دو شرطیں ہیں۔ پس شریعت کی طرف سے منافع کے تقوم کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور ہم اس کو مال سمجھتے ہیں۔ تو اس سے جواز کا پہلو کھل کر سامنے آگیا۔

لغت میں حق کے معنی بہت زیادہ ہیں۔ مناظرہ اور متکلمین کے نزدیک حق کی تعریف یہ ہے :- "هو الحكم الثابت المطابق للواقع" حق کا اطلاق اقوال، عقائد اور ادیان پر بھی ہوتا ہے۔

اصولی حضرات حق کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ حق اللہ اور حق العباد۔ صاحب توضیح سے حق اللہ کی یہ تعریف منقول ہے :-

"المراد بحق الله فی قولهم ما يتعلق به النفع العام"

اس قول کی روشنی میں حق اللہ کی تعریف میں بنیادی جوہر "ما يتقوم به النفع العام" ہے۔

حق العبد سے مراد وہ شے ہے جس میں کوئی خاص مصلحت ہو، مصلحت کیا ہے؟ منفعت کا دوسرا نام ہے۔

حق ــــ کبھی مالی ہوتا ہے اور کبھی غیر مالی۔ قرآن مجید کے پارہ ۳ میں یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم۔ میں مال کو حق کہا گیا ہے۔ اس حق کا عوض لیا جاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی کتابت کا حکم دیا ہے۔ حق غیر مالی کی ایک قسم وہ ہے جس کا عوض نہیں لیا جاتا۔ جیسے جینے کا حق، گفتگو کرنے کا حق، مسجد میں بیٹھنے کا حق، کھانے کا حق، راستے سے گذرنے کا حق، اور ہبہ او وقف، تبرع میں مالک کا حق وغیرہ۔

ان میں سے بعض حقوق کبھی مالی بھی ہو جاتے ہیں، چنانچہ مالکیہ کے یہاں مسجد میں بیٹھنے کے حق کا عوض لیا جانا درست ہے۔ اور احناف کے یہاں نزول عن الوظائف کا عوض جائز ہے۔ وظائف پر اجرت لینا اصلاً درست نہیں ہے۔ لیکن اجرت علی الطاعۃ کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

جو حقوق مالی نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض حق کا عوض لینا متاخرین فقہاء احناف نے درست قرار دیا ہے۔ جیسے وظیفۂ سرکاری سے دستبرداری کا عوض جائز قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ وظائف سے دستبرداری کا عوض فی نفسہ درست نہیں۔

شیخ کے خطاب کا کچھ حصہ نقل نہیں ہو سکا (مرتب)

آخری اجلاس

مورخہ ۱۱ر جون ۱۹۸۹ء

زیر صدارت حضرت مولانا سید ابو الحسن علی ندوی دامت برکاتہم

جناب مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب: میں دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور کے اساتذۂ کرام اور طلبہ عزیز کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان حضرات نے بڑی محنت اور خندہ پیشانی کے ساتھ مندوبین کی خدمت کی ذمہ داری سنبھالی۔ سبیل الرشاد کے طلبہ، اساتذہ اور منتظمین میں جو بےتکلفی اور تواضع کی کیفیت ہے وہ کم جگہ دیکھنے میں آئی۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام اور اس کے ذریعہ سیمینار کا جو قدم اٹھایا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے بہت سے خیر کے پہلو سامنے آئیں گے، محترم

جناب ڈاکٹر منظور عالم صاحب اور حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب
شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انھوں نے علمائے کرام کو ایک جگہ بیٹھنے اور مسائل پر غور
کرنے کا موقع فراہم کیا۔ مختلف الخیال علماء کا ایک جگہ بیٹھ کر مسائل پر باہم غور و
تبادلۂ رائے کرنا بڑی سعادت کی بات ہے۔

جدید مسائل انگریزوں کے دور سے پیدا ہوتے رہے، اور انفرادی طور
پر فتوے دیئے جاتے رہے۔ اجتماعی طور پر فتوے نہیں جا سکے۔ پہلا قدم ندوۃ العلماء
لکھنؤ نے اٹھایا۔ لیکن اسے قبول عام نہ مل سکا پھر اس کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اس
خلا کو اسلامک فقہ اکیڈمی نے پر کیا ہے۔ یہ فال نیک ہے۔ انفرادی اور
اجتماعی فتوے میں بڑا فرق ہے۔ سود مالی کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے انفرادی
فتوے لئے گئے۔ اس میں تمام پہلو سامنے نہیں رہے۔ اجتماعی فتوے میں تمام
نشیب و فراز سامنے آجاتے ہیں۔

جناب ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب فریدی: ایسی مجلسیں جن میں عصر حاضر کے مسائل پر بحث کی جائے مبارک ہیں۔
احساس ہے کہ یہ مجالس جس مقصد کے لئے منعقد کی جا رہی ہیں۔ وہ عصر حاضر کے
تصورات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر کی جا رہی ہیں۔ لیکن ان میں دانشور ماہرین کی
تعداد کم ہوتی ہے تنہا دعوت دینے کے بعد وہ آتے نہیں ہیں۔ اس کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔
فقہ کی ایک دو کتاب پڑھنے سے فقہ کے اسرار و رموز سے واقفیت
نہیں ہوتی۔ ان مجالس کو زیادہ مفید اور کارآمد بنانے کی ضرورت ہے کہ
جدید ماہرین کو مناسب تعداد میں بلایا جائے۔ بعض اصطلاحات اپنے وقت
میں صحیح تھیں لیکن آج ان کے معانی پر غور کرنا پڑے گا۔ آج کمپنیاں سارے
بن گئی ہیں۔ کیا ان سب کا اعتبار کرنا چاہئے۔ یا ایسا ہے کہ جن چیزوں سے
مالی منفعت وابستہ ہو گئی ہے۔ لوگ ان کے مقاصد سے واقف ہیں۔
معاہدہ کی جو شکلیں اختیار کی جا رہی ہیں، وہ سود سے مختلف نہیں ہیں۔ فقہ
اسلامی صرف قانون کا نام نہیں ہے۔ آج کا قانون جزئیات کو سامنے رکھ
کر بحث کرتا ہے۔ فقہ اسلامی جزئیات کو سامنے نہیں رکھتا۔ بلکہ اقدار، مقاصد،
اصول اور قانون کو سامنے رکھتا ہے۔ ہمیں ایسا ہی کرنا چاہئے۔ ورنہ بڑا نقصان

اعضاء کا انتقال ظالمانہ تجارت کا ذریعہ بن رہا ہے۔ آپ اس پہلو کو بھی دیکھیں کہ آپ کی اجازت کا معاشرہ پر عمومی طور سے کیا اثر پڑے گا۔

حضرت مولانا مفتی شرف علی صاحب: یہ سیمینار جس عظیم مقصد کے لئے منعقد کیا گیا، اور جو عظیم مباحث کئے گئے۔ کمزوری کی ذمہ داری کی وجہ سے میں ان سے مکمل استفادہ نہ کرسکا۔ کیونکہ انتظامات بری طرح گھیرے رہے۔

حدیث رسول ہے الحلال بین والحرام بین۔ وضاحت کے ساتھ شریعت نے حلال وحرام کو بتا دیا ہے۔ حلال اختیار کرنے اور حرام سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وبینھما مشتبہات بھی کہا گیا ہے۔ ان پر حلت وحرمت کا حکم لگانا آسانی کے ساتھ ممکن نہیں، کیونکہ دو پہلو ہوتے ہیں۔ اور عام طور پر لوگ فیصلہ کرنے کے اہل نہیں ہوتے۔ لا یعلمھا کثیر من الناس۔

حضور پاک ارشاد فرماتے ہیں: فمن اتقی الشبہات استبرأ لدینہ وعرضہ ومن وقع فی الشبہات .... کراعی یرعی حول الحماۃ یوشک ان یوقع۔۔ جو شخص اپنا وطیرہ یہ بنائے کہ شبہات کو اختیار کرتا چلا جائے اور غور وفکر نہ کرے تو اس کی مثال اس بیوقوف چرواہے کی ہے جو شاہی چراگاہ کے پاس جانوروں کو چراتا ہے اور اپنے جانوروں کو شاہی چراگاہ میں داخل کرکے عتاب شاہی کا مستحق بن جاتا ہے۔ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ اس کو اختیار کرنے کی کسی کو اجازت نہیں۔ محرمات سے جو چیز قریب ہو۔ اس سے بھی بچنا چاہئے۔

یہ مسئلہ دل کی دنیا کا ہے۔ دل کی دنیا میں یا نور وظلمت ہے، سرسبزی وشادابی ہے یا ویرانی ہے۔ دل آباد ہوگا تو انسان حرام اختیار نہیں کرے گا۔ بلکہ مشتبہات سے بھی بچے گا۔

ہماری کوشش یہ ہونی چاہئے کہ ایسا نہ ہو کہ ہماری وجہ سے لوگ مشتبہات کی طرف بڑھنے کی جرأت کرنے لگیں۔

شیخ محمود السدیس:۔ مجھے ہندوستان کو دیکھنے اور یہاں کے علماء سے ملاقات کی دیرینہ خواہش تھی۔ میں یہاں آکر خوش ہوں۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے کام قابل اطمینان ہیں۔ اور اس سیمینار میں شرکت میرے لئے مزید مسرت کی موجب ہے۔

حضرت مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی:۔ مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی۔ مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علمائے کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے۔

صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے زمانہ میں سرکاری سطح پر اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع ہوا تھا۔ اس لئے وہاں علماء نے اپنے طور پر اس کام کو انجام دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ لیکن اب حالات بدل چکے ہیں۔ میں یہ عزم لے کر جا رہا ہوں کہ میں وہاں بھی اس طرح کی اکیڈمی قائم کروں گا۔ اللہ تعالیٰ کامیاب فرمائے۔ امید ہے کہ علمائے ہند بھی استفادہ کا موقع بخشیں گے۔

یہ بات بہت خوش آیند ہے کہ اس میں نوجوان علماء بھی حصہ لے رہے ہیں تحقیقی مطالعہ کرتے ہیں اور دلائل جمع کرتے ہیں۔ مقالات کا معیار اونچا ہے۔ یہاں تنقید برائے تنقید نہیں ہے۔ اسلوب اور انداز مجلس علماء کے شایان شان ہے۔

امید افزا بات یہ بھی ہے کہ تقلید اور اجتہاد کے بارے میں اہل علم میں نہ افراط و تفریط ہے اور نہ جمود و آزادی ہے۔ بانیوں اور چلانے والوں کے اخلاص کے نتیجے میں یہ اکیڈمی اس سے پاک ہے۔ یہاں تقلید جامد نہیں۔ کہ ان فتووں کو حرف بحرف کہا جائے جو صدیوں پہلے اکابر نے اپنے حالات اور عرف و رواج کے اعتبار سے دیتے تھے۔ آج حالات بدل چکے ہیں۔ اور فقہ کا اصول ہے۔ من لم یعرف اہل زمانہ فہو جاہل۔

الحمدللہ! یہاں حالات زمانہ کی صحیح صورتحال بھی جا رہی ہے۔ جدید علوم کے ماہرین سے بات سمجھ کر متوازن اور معتدل فیصلے کئے جا رہے ہیں

یہاں یہ آزادی بھی نہیں ہے کہ سابق ائمہ کے جلیل القدر کاموں کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی طریقہ ہے سلف کا، اور یہی طریقہ ضامن ہے صراط مستقیم کا۔

فقہی اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے۔ مدت سے اس کا انتظار تھا۔ فکری کاوشوں پر اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کی نظر رہتی ہے۔ سودی نظام سے دنیا پریشان ہے۔ غیر مسلم بھی چاہتے ہیں کہ سرمایہ کاری کو بہتر طور پر منظم کیا جائے حضرت قاضی مجاہد صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ اس سمت میں بھی انہوں نے قدم اٹھایا ہے۔ ان میں سب کو ساتھ لے کر چلنے کی صلاحیت ہے۔ انشاء اللہ یہ تاریخ ساز کارنامہ ہوگا۔

جناب ابراہیم سلیمان سیٹھ:۔ اسلام مکمل نظام حیات ہے۔ ہم سیاسی میدان میں اگر اسلام سے رہنمائی حاصل کریں گے تو پھر سیاست — گندی نہیں رہ سکے گی۔ عصر حاضر کے بے شمار مسائل ہیں۔ معاشی نظام میں استحصال کیا جا رہا ہے۔ ہم سب کو مل جل کر مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہئے۔

مولانا سراج الحسن صاحب، امیر جماعت اسلامی ہند: اسلام دین کامل ہے۔ اور ہماری مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ اس عقیدہ پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن محض عقیدہ سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم اسلام کی رہنمائی کو سمجھیں اور زندگی میں اس پر عمل کریں۔

زندگی ایک متغیر اور متحرک چیز ہے۔ اور ارتقاء متغیر مزاج اور فطرت کا حامل ہے۔ اسلام رہنمائی کے لئے آیا ہے، نہ ساتھ چلنے کے لئے آیا ہے۔ وہ رہنمائی کے لئے آیا ہے۔ اس لئے رہنما کا رول انجام دینا ہوگا۔ علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متحرک اور متغیر زندگی کے لئے اسلام کی رہنمائی کو پیش کریں۔

یہ فقہ اکیڈمی وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اس کی بنیاد جتنی وسیع ہوگی اچھی بات ہے۔ مکمل فکر، گہرائی اور بصیرت کے ساتھ علماء کو جمع کرنے کی سعی کرنی چاہئے۔ یہ احسن اور مبارک کوشش ہے۔ ہم خیر مقدم کرتے ہیں اور یقین دلاتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہم مکمل تعاون کریں گے۔ یہ کام اگرچہ ریاض اور تفکر کا طالب ہے۔ لیکن امید ہے کہ علمائے کرام کتاب وسنت

رہنمائی کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کامیابی عطا فرمائے گا۔

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب:-

میں سبیل الرشاد کے منتظمین، اساتذۂ کرام، طلبہ، حضرات مندوبین اور سیمینار کے تمام شرکاء کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔

ابتدائی کام کا خاکہ بہت نازک تھا۔ احساس تھا کہ اس ذمہ داری کو ایک شخص نہیں اٹھا سکتا۔ اگر ڈاکٹر منظور عالم صاحب تعاون نہ فرماتے تو تنہا میں نہیں کر سکتا تھا۔

ہم جو کچھ کرتے ہیں اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں۔ دین پر احسان نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ کسی سے کوئی کام لیتا ہے تو اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہئے۔

مختلف الآراء اور مختلف الخیال حضرات کا جمع میں کسی ایک نقطہ پر متفق ہو جانا بڑا مشکل کام ہوتا ہے۔ یہ بات لائق تحسین، مبارک اور مسرت کی ہے کہ ہم اپنی ذاتی رائے کو عزت نفس کا مسئلہ نہیں بناتے جب دلائل سامنے آتے ہیں تو سر جھکا لیتے ہیں۔

حرام و حلال کا مسئلہ بڑا دشوار مسئلہ ہے۔ اصحاب حیل چاہتے ہیں کہ اسلام کا لیبل بھی رہے اور غیر اسلامی طریقہ اور سودی نظام کے مفادات و منافع بھی حاصل ہوں۔ بشر کا کوشش ہے کہ جائز کے ساتھ ناجائز کا استعمال ہو جائے تو فتنہ ہوگا۔ یہ تقویٰ و احتیاط، مستقبل کے فتنوں کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ تنگی اور وسعت جو کچھ ہو حدود شرع کے اندر ہو۔ کوئی جائز صورت نکل رہی ہو تو بہر حال یہ احتیاط بھی چاہئے کہ غلط کار لوگ غلط استعمال نہ کریں، یہ دوسری تنگی ہے۔ دونوں مسلک کے علماء نے مل کر تجاویز مرتب کیا ہے۔

حضرت مولانا ابو الحسن علی ندوی صاحب:-

میں حضرت امیر شریعت کو اکیڈمی کے ذمہ داروں اور سیمینار کے منتظم کاروں کو مبارکباد دیتا ہوں۔ یہ سیمینار توقع سے زیادہ کامیاب رہا۔ مجھے فخر ہے کہ اس سیمینار نے فقہ اسلامی پر گہری نظر اور سنجیدگی سے مطالعہ کیا۔

ایک زمانہ میں یمن کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اور اب ہندوستان کو سب سے بڑا مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے۔ یہ شاہ ولی اللہ دہلوی کے خاندان کا کارنامہ ہے۔

آج مسند و معیار حدیث و فقہ کے تقابلی مطالعہ اور اس تقابلی مطالعہ سے پیدا شدہ مسائل پر منعقد ہونے والی چیز ہوگی۔

پوری تاریخ میں حجۃ اللہ البالغہ کی نظیر نہیں ملتی۔ اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہئے۔

تجاویز

تیسرے فقہی سیمینار کے اہم فیصلے

منعقدہ ۸ ؍ تا ۱۱ ؍ جون ۱۹۹۰ء (بنگلور)

اسلامی بینکاری

ضرورت اور راہنما خطوط

(۱)

دور حاضر کے مالیاتی اور اقتصادی نظام میں بینک ایک کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ فاضل سرمایہ کو جمع کر کے مختلف اقتصادی ضروریات کی تکمیل کے لئے اس کے ذریعہ سرمایہ بھی فراہم ہوتا ہے اور قومی پیداوار میں اضافہ بھی ہوتا ہے مزید براں بینکنگ ادارے متعدد ایسی خدمات بھی انجام دیتے ہیں جو تجارت صنعت اور زراعت کے لئے ناگزیر ہیں۔ ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں کی معاشی جد وجہد اور سرمایہ کاری بھی اس امر کی محتاج ہے کہ وہ موجودہ بینکوں کی طرف رجوع کریں۔ مگر یہ پورا نظام بینکنگ سود کی بنیاد پر قائم ہے، جسے اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ سودی نظام غیر عادلانہ اساس پر قائم ہے۔ سود پر مبنی عقد، سرمایہ دار کا یہ حق تسلیم کرتا ہے کہ وہ ہر حال میں ایک متعین شرح پر منافع وصول کرے، جب کہ صاحب اعمال (ENTRENEUR) کا منافع اس کی اقتصادی جد وجہد کی کامیابی یا ناکامی پر منحصر ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے کیوں کہ یہ ظلم پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ سود موجودہ زمانہ میں تفریق دولت اور ترکیز سرمایہ (CONCENTRATION OF WEALTH) کا موثر ترین ذریعہ بن گیا ہے۔ اس کے نتیجہ میں موجودہ معاشرہ میں قرض پر دیئے جانے والے سرمایہ (LOAN CAPITAL) کو جو تسلط اور قاہرانہ حیثیت حاصل ہو گئی ہے اس کا شعور تقریباً سارے ہی اصحاب فکر کو کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہو گیا ہے۔ سود کے مفاسد کا یہ ایک مجمل بیان ہے، اس کے مضر اور ظالمانہ اثرات کا حصر یہاں ممکن نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی شریعت انسان کی معاشی جدوجہد کی اہمیت کی نہ صرف یہ کہ منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس جدوجہد کو ابتغاء فضل اللہ قرار دیتی ہے۔ یہ شریعت انسانوں کے معاشرہ میں بالعموم اور معاشی جدوجہد کے میدان میں بالخصوص عدل و رحمت، دیانت اور امانت کی نہ صرف مقتضی ہے بلکہ وہ ایسے احکام و اصول بھی فراہم کرتی ہے جن پر ایک صحت مند عادلانہ اور مشفقانہ نظام معیشت قائم ہوتا ہے۔ سود کی حرمت فی الحقیقت اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے اسلامی نظام معیشت ظالمانہ مقابلہ اور تنافس کے بدلے باہمی اخوت، عدل اور مساوات اور عام انسانوں کے ساتھ مشفقانہ برتاؤ کی وسیع بنیادوں پر قائم ہے۔

ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں کا یہ فرض منصبی ہے کہ وہ اپنی معاشی سرگرمیوں کو بھی انھیں بنیادوں پہ استوار کریں تاکہ ایک طرف وہ اس نظام عدل و مساوات کے داعی بن سکیں اور دوسری طرف اپنی معاشی اور معاشرتی زندگی کو بہتر اور مضبوط بنیادوں پر قائم کر سکیں۔

غیر سودی بنیادوں پر بینکنگ کے نظام کے قیام کے لئے شریعت حقہ نے جو اصول اور ضوابط عطا فرمائے ہیں وہ موجودہ دور کے مسائل کا بہتر حل پیش کرتے ہیں بلکہ ہمارا یقین ہے کہ اپنی کارکردگی کے اعتبار سے وہ موجودہ طریق تنظیم سے افضل ہیں، ان کے اختیار کرنے سے مسلمانوں کی معاشی حالت بھی بہتر ہوگی اور ایسا عادلانہ معاشرہ قائم ہوگا جس کا ہمارا ملک بار بار اولیٰ محتاج ہے۔ یہ سیمینار سمجھتا ہے کہ مضاربت (EQUITY PARTICIPATION) مشارکت (PARTNERSHIP) اور مرابحہ (MARK UP PRICING) جیسے بنیادی اصولوں پر مبنی ایک قابل عمل اور بہتر نظام بینکنگ قائم کیا جا سکتا ہے۔ ایسا نظام مالیات اور سرمایہ کاری جو ملک کے لئے ایک پیغام بھی ثابت ہو اور قابل عمل نمونہ بھی۔ البتہ اس سیمینار کو اس بات کا مکمل شعور ہے کہ موجودہ عصر کے متعدد مسائل اور سرمایہ کاری کے متعدد وسائل اور معاملات کے پیش نظر ان اصولوں کے انطباق کے لئے ہمیں انتھک جدوجہد کرنا ہوگی۔

اسلامی نظام بینکنگ کا خاکہ مرتب کرتے وقت مندرجہ ذیل اصولی ہدایات کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

۱ـــــ اسلام سودی نظام تعاقد کی ہر شکل کو حرام قرار دیتا ہے۔

۲ـــــ اسلام مالیاتی اور اقتصادی عقد میں جانبین کے لئے عدل کو ضروری شرط قرار دیتا ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ صاحب المال اور صاحب العمل دونوں کے ساتھ عدل ہو، صاحب المال منافع میں شریک ہو اور سرمایہ کے نقصان کا مکمل ذمہ دار قرار دیا جائے، جب کہ صاحب العمل (مستقرض) نفع میں شریک ہو اور بصورت نقصان وہ

اپنی محنت کی اجرت سے محروم ہو۔

۳ــ زر کو وسیلہ سمجھا جائے نہ کہ مطلوب و لذت، جس طرح بعض لوگ مزدوری یا عیش و راحت کے سامان ہوتے ہیں۔

۴ــ سرمایہ کو اللہ تعالیٰ کی امانت سمجھا جائے اور اس کے ذریعہ انسانوں کی حقیقی ضرورت اور ان کی مالی و دماغی استعداد میں اضافہ کا ذریعہ بنایا جائے۔ برعکس موجودہ طریق تصرف کے کہ جہاں سرمایہ کو صاحب اموال اور بینک اپنی آزادی اور دولت کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔

۵ــ سرمایہ کی تقسیم اس طرح کی جائے کہ کمزور اور پسماندہ طبقات کی معاشی حالت میں بہتری ہو اور غیر منصفانہ تقسیم اور تفریق دولت میں کمی واقع ہو۔ اس اصول کے پیش نظر اسلامی بینکوں کو سرمایہ کی تقسیم اور فراہمی کرتے وقت ضروریات، تحسینات اور کمالیات میں ادنیٰ الذکر کو ترجیح دینا ہوگا، اور شرح منافع کے ساتھ اس امر کا بھی لحاظ کرنا ہوگا کہ ملت کے کمزور اور ضعیف صاحبان استعداد کی ہمت افزائی کی جائے۔

۶ــ ان تمام وسائل تمویل سے احتراز کرنا ہوگا جو اگرچہ عصر حاضر میں مروج ہیں لیکن خیانت، دھوکہ اور کتمان حقیقت کے شاہکار ہیں۔

۷ــ ان اصولی ہدایات اور اسلامی نظام معیشت و معاشرت کے عمومی مقاصد اس کی اخلاقی روح دیانت و صداقت کی عمومی اقدار کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا تاکہ یہ کوشش محض ایک میکانکی مشق نہ بن جائے بلکہ حقیقی معنوں میں جاری نظام منافست، لوٹ کھسوٹ، نفسانیت کی جگہ پر نظام رحمت اور باہمی غمگساری اور تعاون کا آئینہ دار ہو۔

اسی مقصد کے پیش نظر سیمینار نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ماہرین اقتصادیات پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جائے جو شریعت کے مذکورہ اصول اور اس کے عمومی ہدایات ملحوظ رکھتے ہوئے ہندوستان کے حالات اور مسلمانوں کے مسائل کے پیش نظر ایسا متبادل مالیات تجویز کرے جو مسلمانوں کی مشکلات اور ان کی پسندیدہ اقدار کا آئینہ دار بھی ہو اور ان کے حقیقی معاشی مسائل کا حل بھی۔

(۲)

یہ سیمینار منعقدہ ۸ر تا ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء، ۱۳ر تا ۱۶ر ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مرابحہ سے متعلق غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہے:

۱۔ مرابحہ کا فقہاء کے نزدیک ایک متعین مفہوم ہے۔

۲۔ اسلامی بینکاری میں مرابحہ جن شکلوں میں رائج ہے وہ تمام شکلیں اس سیمینار میں زیر بحث ہیں۔

۳۔ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ عقود و معاملات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے محض الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا مرابحہ کے نام پر جو معاملات مروج ہیں ان کی حقیقت کا اعتبار ہے محض ان کے نام کا اعتبار نہیں ہے۔

۴۔ اسلامی بینکوں میں مستعمل ہونے والی مرابحہ کی شکلیں مرابحہ کی معروف شرطوں کے ساتھ اسی صورت میں جائز ہوں گی جب کہ،

(الف) بینک کی طرف سے جاری کردہ مخصوص فارم (QUOTATION) میں بینک کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء کی نوعیت، ان کی کیفیت (QUALITY) اور دوسری ضروری صفات واضح طور پر ذکر کی گئی ہوں، تاکہ جہالت اور ابہام کی وجہ سے معاملے کے ہر دو فریق کے درمیان کسی نزاع کا امکان باقی نہیں رہے، نیز اصل قیمت خرید یا لاگت پر بینک کے نفع والے منافع (قیمت) اس کی ادائیگی کی مدت اور اقساط کی صراحت کردی گئی ہو۔

(ب) یہ درست نہیں ہوگا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہا جائے کہ اگر نقد خریدا جائے تو یہ قیمت ہوگی اور ادھار خریدا جائے تو دوسری قیمت، یا ادھار کی مدت کے کم از کم یا زیادہ ہونے پر قیمت کی کمی زیادتی کا ذکر معاملہ کرتے وقت کیا جائے۔

جب بینک خریدار کو مطلوبہ سامان کا نمونہ دکھا کر وضاحت کرے کہ اس کی قیمت اتنی مدت میں اتنی قسطوں میں ادا کرنی ہوگی اور بینک کو اس کی لاگت پر اتنا منافع دینا ہوگا (اور یہی بینک سے خریداری کی قیمت ہوگی)

(۴)

غیر سودی امدادی سوسائٹیاں

تیسرے فقہی سیمینار میں غیر سودی امدادی اداروں اور امداد سے متعلق مسائل پر غور کیا گیا، یہ سیمینار غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ،

۱۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشی حالات کے پیش نظر ایسے امدادی یا مالی اداروں کا قیام ضروری اور مفید ہے جو ضرورت مندوں سے بلا سود قرض حاصل کریں یا ضرورت مند مسلمانوں کو سود کی ادنیٰ آمیزش کے بغیر

قرض فراہم کر سکیں۔

ایسے ادارے دراصل رفاہی اور فلاحی ادارے ہوتے ہیں جن کی بنیاد حسن سلوک، احسان اور تعاون پر ہوتی ہے

۲ــــ قرض خواہوں سے قرض میں دی گئی رقم سے زائد وصول کرنا چاہے اس کا کوئی سا بھی طریقہ اختیار کیا جائے ہرگز جائز نہیں اور قرض سے زائد حاصل کی گئی رقم شرعاً سود ہے۔ لہٰذا ذاتی مفاد یا ادارے کے مفاد یا دیگر رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کے لئے بھی قرض سے زائد کوئی رقم وصول کرنا جائز نہیں نیز ان اداروں میں جمع شدہ رقوم کو فکسڈ ڈپازٹ میں رکھنا اور ان پر سود حاصل کرنا بھی حرام ہے۔

رہا یہ سوال کہ ایسے اداروں کے انتظامی مصارف کس طرح پورے کئے جائیں تو "فقہی سیمینار" اس کے لئے مندرجہ ذیل طریقوں کو درست قرار دیتا ہے:

(الف) ایسے امدادی و غیر سودی اداروں کو کچھ اصحاب خیر ایک دینی ضرورت سمجھ کر محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے اپنے خرچ سے چلائیں یعنی انتظامی اخراجات کا بار یہ اصحاب خیر برداشت کریں اگر یہ ادارے مسلمانوں میں اپنا یہ اعتماد حاصل کریں کہ یہ صحیح شرعی حدود میں عام مسلمانوں کی مالی امداد کے لئے اور ان کو سودی لین دین سے بچانے کے لئے کام کر رہے ہیں اور علماء کرام کی رہنمائی بھی ان کو حاصل ہے تو قوی امید ہے کہ اہل ثروت مسلمان ایسے اداروں کے انتظامی مصارف بلکہ ترقیاتی مصارف کے لئے بھی آگے بڑھیں گے۔

(ب) سیمینار کی رائے میں ایسے تمام امدادی مالی اداروں کو خود یہ کوشش کرنی چاہئے کہ سرمایہ کا کچھ حصہ پیداواری ذرائع میں لگا کر جائز آمدنی حاصل کی جائے اور کم از کم اتنی آمدنی ضرور حاصل کر لی جائے جس سے سوسائٹی کے انتظامی اخراجات پورے کئے جا سکیں۔

(ج) سیمینار کے شرکاء میں سے متعدد علماء کی رائے یہ ہے کہ اجرۃ الخدمۃ (SERVICE CHARGE) یا انتظامی اخراجات (OPERATIONAL EXPENSES) اگرچہ وہ ضروری اور واقعی اخراجات تک محدود ہوں قرض خواہوں سے نہیں لئے جا سکتے۔ بعض علماء کی رائے میں اگرچہ یہ اصلاً جائز ہے لیکن سود کا دروازہ کھل جانے کا خطرہ ہے اس لئے اسے قطعی طور پر ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

دیگر علماء شرکاء سیمینار کی رائے میں اس طرح کے اداروں کا قیام مفید اور ضروری ہے اور اگر اصحاب خیر کی طرف سے تعاون یا پیداواری ذرائع میں سرمایہ لگا کر بقدر ضرورت جائز آمدنی حاصل کرنے کی راہ نکالنا ممکن نہیں ہو تو ادارے کے ضروری اور حقیقی انتظامی اخراجات قرض خواہوں سے وصول کئے جا سکتے ہیں لیکن اس احتیاط

کا کوئی شخص سرمایہ جمع کرنے والوں کو بیمہ پہنچاتا ہے اور منافع کے لئے ذریعہ آمدنی ہے۔

ان حالات کے بارے میں ان واقعی اور ضروری اخراجات کے تعین میں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ۔

قرض کی بعینہ واپسی شریعت کے پیش نظر ہے اس کے ساتھ قرض خواہوں سے ان اخراجات کا وصول کرنا سہل نہیں کہ تاکہ بلیں ان اخراجات کے وصول کرنے کی بابت تجزیہ ملاحظات کی وجہ سے دی جا رہی ہے۔ لہٰذا ان اخراجات کے تعین میں حد درجہ احتیاط برتی جائے۔

ضروری اور واقعی اخراجات متناسب انداز سے کے ساتھ تعین کئے جا سکتے ہیں لیکن اگر حسابی مدت کے پورا ہونے کے بعد یہ معلوم ہو کہ انتظامی اخراجات کی مد میں وصول کی گئی رقم حقیقی اخراجات سے زائد ہے تو زائد رقم قرض خواہوں کو ان سے وصول کئے گئے قرض کے تناسب سے واپس کر دینا ضروری ہوگا۔

(۴)

بیع حقوق

یہ سیمینار منعقدہ ۸، ۹، ۱۰ ربیع الاول ۱۴۱۱ھ حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر کافی غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ:

۱۔ بیع میں مال کی شرط ضروری ہے۔

۲۔ مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے، پس اس کا اصل مدار عرف پر ہے کہ اس عرف متداول پر ہے جو شریعت سے متصادم نہ ہو۔

۳۔ وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالۃً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوئی ہے۔ ایسے حقوق کا عوض لینا جائز نہیں ہے جیسے حق شفعہ۔

۴۔ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت ہوا ہے اور ان سے مالی منفعت متعلق ہو گئی ہو اور عرف میں ان کا عوض لینا رائج اور معروف ہو چکا ہو نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور وہ شریعت کے کلی مقاصد و مصالح سے متصادم نہ ہوں ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔

۵۔ کون سے حقوق کس قسم میں داخل ہیں اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں رائج کون سے حقوق قابل عوض ہیں اور کون قابل عوض نہیں ہیں اس کی تعیین و تحقیق کے لئے مستند و باصلاحیت اصحاب فتاوی کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۵)

یہ سیمینار عربی مدارس کے ذمہ داروں سے درخواست کرتا ہے کہ :

ا ــــ طلبہ کو جدید حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کا اہل بنانے کے لئے فقہی سیمینار میں آنے والے مسائل اور دوسرے جدید مسائل پر طلبہ کا بین المدارس مذاکرہ منعقد کرائیں اور اگر مدارس خواہش کریں تو اسلامک فقہ اکیڈمی ایسے مذاکروں میں تعاون کے لئے ممتاز علماء میں سے کسی صاحب سے ایسے مواقع پر شرکت کے لئے درخواست کر سکتی ہے۔

۲ ــــ دینی مدارس کے طلبہ کے لئے سیمینار یہ بھی مناسب سمجھتا ہے کہ سائنسیات اور مختلف عصری علوم کے ماہرین کے محاضرات کا نظم کیا جائے تاکہ طلبہ ان علوم کی مبادیات اور اس کی بنیادی فکر کو سمجھ کر احکام شرعیہ کو ان سے مربوط کر سکیں اور " اسلامک فقہ اکیڈمی " اس سلسلہ میں ممکن تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ سیمینار اس بات کی بھی ضرورت محسوس کرتا ہے کہ عصری درس گاہوں کے طلباء و فضلاء کے لئے ایسے محاضرات اور کیمپس کا نظم کیا جائے کہ اس کے ذریعہ ان کو اسلام کے مختلف شعبوں کی بنیادی تعلیمات، اسلام کے بنیادی اصول قانون، اسلامی قانون کی تاریخ اور اس کی ہر عہد میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت اور ضروری اصطلاحات سے واقف کرایا جائے۔ سیمینار کی خواہش ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی اس سلسلہ میں مناسب اقدام کرے۔

شرکاء تیسرا فقہی سمینار منعقدہ بنگلور جون ۹۰ء

(۱) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ندوۃ العلماء لکھنؤ
(۲) مفتی محمد ابو سعود، امیر شریعت کرناٹک
(۳) مفتی محمد رفیع عثمانی، کراچی
(۴) ڈاکٹر محمد الحر وس المدرس، بغداد
(۵) مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، پھلواری شریف پٹنہ
(۶) مفتی ظفیر الدین صاحب، دارالعلوم دیوبند
(۷) مولانا مجیب اللہ ندوی، اعظم گڑھ
(۸) مفتی افضل حسین بستی
(۹) مولانا معاذ الاسلام، مراد آباد
(۱۰) مولانا عبدالاحد ازہری، مالیگاؤں
(۱۱) مولانا عبداللہ طارق، دہلی
(۱۲) مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی
(۱۳) مولانا عبداللہ بن اسماعیل، گجرات
(۱۴) مفتی سعید احمد پالنپوری، دیوبند
(۱۵) مفتی یحییٰ قاسمی، حیدرآباد
(۱۶) مفتی احمد بیات، گجرات
(۱۷) مولانا شہاب الدین ندوی، بنگلور
(۱۸) مولانا محمد طیب الرحمن، آسام
(۱۹) ڈاکٹر فضل الرحمان فریدی، علی گڑھ
(۲۰) وی، ایم موسیٰ مولوی، کیرالا
(۲۱) مفتی عزیز الرحمن، بجنور
(۲۲) مولانا جلال الدین انصر عمری، علی گڑھ
(۲۳) مفتی اشرف علی، بنگلور
(۲۴) مفتی برہان الدین سنبھلی لکھنؤ
(۲۵) مولانا زبیر احمد قاسمی، حیدرآباد
(۲۶) مولانا نوح قاسمی، کیرالا
(۲۷) قاضی انیس الرحمان قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ
(۲۸) مولانا مصطفےٰ مفتاحی، حیدرآباد
(۲۹) مولانا ابوالقاسم نعمانی، بنارس
(۳۰) مفتی نور علی، مئو
(۳۱) مولانا مجفوظ الرحمان مفتاحی، مئو
(۳۲) مولانا عتیق احمد بستوی، لکھنؤ
(۳۳) مولانا عبیداللہ اسعدی، باندہ
(۳۴) مفتی نسیم احمد قاسمی، مظفرپور
(۳۵) مفتی محمد نظام الدین رضوی، اعظم گڑھ
(۳۶) جناب خلیل الرحمن اعظمی، عمرآباد تامل ناڈو
(۳۷) مولانا صدر الحسن ندوی، اورنگ آباد (ایم۔ایس)
(۳۸) مفتی رحمت اللہ قاسمی، برہانپور
(۳۹) مفتی احمد خانپوری، ڈابھیل
(۴۰) مولانا محمد سراج الحسن، دہلی امیر جماعت اسلامی ہند
(۴۱) جناب ابراہیم سلیمان سیٹھ، کوچین
(۴۲) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد
(۴۳) مولانا رضوان قاسمی، حیدرآباد
(۴۴) مولانا مسعود عالم قاسمی، علی گڑھ
(۴۵) مولانا جنید عالم قاسمی، دارالافتاء امارت شرعیہ، پٹنہ
(۴۶) مولانا عبدالجلیل قاسمی، مغربی چمپارن
(۴۷) مولانا اسرار عالم، دہلی
(۴۸) مولانا ظفر عالم، حیدرآباد
(۴۹) مولانا نور الحق رحمانی، کٹیہار
(۵۰) مولانا رحمت اللہ قاسمی، برہان پور
(۵۱) مولانا سراج احمد علی، مالیگاؤں
(۵۲) مولانا شبیر احمد فلاحی، دہلی
(۵۳) مولانا محمد طاہر مدنی، اعظم گڑھ
(۵۴) مفتی شبیر احمد، مراد آباد
(۵۵) مولانا اشرف رشادی، کیرالا
(۵۶) مولانا ایوب ندوی، بھٹکل
(۵۷) مولانا عبدالعزیز، بلگام
(۵۸) مولانا مبارک حسن، نیپال

ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ

انشورنس اسلام کی نظر میں

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

خطبہ صدارت

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

حقوق کی خرید و فروخت

مرابحہ، اسلامی بینکنگ

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

خطبہ صدارت

حضرت مولانا سید ابو الحسن علی ندویؒ

پگڑی کے مسائل

اعضاء کی پیوندکاری

خاندانی منصوبہ بندی

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت

بینک انٹرسٹ و سودی لین دین

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

تغیر پذیر حالات میں

اجتماعی اجتہاد کی ضرورت

از حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم

صدر جامعہ دار العلوم کراچی